F. M. Cornford

# Platón y Parménides




Visor

# La balsa de la Medusa

# Platón y Parménides

Traducción de
Francisco Giménez García

Del mismo autor:
*Principium Sapientiae*
**La balsa de la Medusa, 6**

F. M. Cornford

# Platón y Parménides

**La balsa de la Medusa, 14**

Colección dirigida por
Valeriano Bozal

Título original: Plato and Parmenides. Parmenides' *Way of Truth* and Plato's *Parmenides*

Tomás Bretón, 55. 28045 Madrid
ISBN: 84-7774-514-5
Depósito legal: M.40.235-1989
Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Muriel. Calle Buhigas, s/n.
Getafe (Madrid)

# Indice

# Prefacio

Tanto en la antigüedad como en la época moderna las divergencias en la interpretación del significado de la segunda parte (la más larga) del *Parménides* de Platón han sido mucho más profundas que en cualquiera de sus otros diálogos. En su Comentario, Proclo reconoce dos escuelas de interpretación principales: la lógica y la metafísica [1]. Todavía hoy se pueden encontrar representantes de ambas.

La interpretación lógica parece haber sido la dominante en la Academia Media. En su *Introducción*, Albinus [2] dice del *Parménides* y el *Protágoras* que (sólo) se ocupan de la refutación de la falsedad (ἐλεγκτικός) [elegtikós]. En su *Didaskalikos*, lo califica de diálogo lógico (διαλεκτικός) [dialektikós] en oposición a las obras «teoréticas», que tienen que ver con la teología, la física y las matemáticas. Lo cita para ilustrar el uso que hace Platón de las figuras silogísticas, los argumentos hipotéticos y las diez categorías. En la época de Proclo había quien seguía considerando el diálogo como una polémica contra Zenón o como un ejercicio de dialéctica.

La otra escuela de interpretación coincide a la hora de pensar que la propia doctrina metafísica de Platón se basaba en las ocho (o nueve) Hipótesis que desarrollan las consecuencias de afirmar que existe o no el Uno. Los primeros miembros de este grupo identificaron al Uno existente de la Hipótesis II con el Νοῦς [Noûs]; fueron Syrianus y sus sucesores los que, más adelante, descubrieron «las más secretas doctrinas místicas» en la serie completa de las Hipótesis. Sin embargo, el profesor

[1] M. Wundt ha revisado detalladamente el testimonio de Proclo en *Platons Parmenides* (1935), § 2. Ver también el ensayo más leído de R. Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung* (Sitzungsber. d. Heidelberg Akad. d. Wiss., 1929), de donde he extraído la mayoría de los hechos históricos que se cuentan en este prefacio.

[2] C. F. Hermann, *Platonis Dialogi* (Lipsiae, 1892), vol. VI, págs. 148, 158.

Dodds [3] ha puesto de relieve que el neopitagórico Moderatus, en la segunda mitad del primer siglo de nuestra era, había anticipado los más importantes rasgos de la interpretación neoplatónica, y que se podían encontrar algunas indicaciones de esto un siglo antes en Eudoro y quizá incluso en el mismo Espeusipo. En Plotino *(Enn.* V, I, 8) la interpretación mística se asocia con la emanación de todas las formas del ser a partir del Uno que se encuentra «más allá del ser». En las tres primeras Hipótesis (numeradas I, II y $II_A$ en este libro) encontró las tres Hipótesis fundamentales de su propio sistema: 1) el Uno incognoscible e inefable, que se identificaba con el Bien de la *República;* 2) la inteligencia (νοῦς), que se emana desde el Uno y es inseparable del reino de sus propios objetos inteligibles, Las Ideas; 3) el Alma del Mundo, el Demiurgo del *Timeo,* la cual, junto con las otras almas, es responsable del mundo sensible. Los últimos neoplatónicos intentaron de diversas formas llevar el esquema de la emanación a través de las Hipótesis restantes, hasta el nivel más bajo del ser y, por último, al no-ser. El resultado de todo esto fue que el *Parménides* fue puesto a la cabeza de un grupo de diálogos teológicos y colocado por Iámblico [4], junto al *Timeo,* al frente del grupo de diálogos físicos. Esta posición se consolidó gracias al extenso comentario de Proclo. Cualquiera que sean las dificultades que las últimas Hipótesis puedan presentar, los neoplatónicos, unánimemente, reconocieron a su más alto Dios en el Uno de la primera Hipótesis, el cual se nos muestra como completamente incognoscible e incluso incapaz de ser.

El Comentario de Proclo abarcaba sólo desde el principio del diálogo hasta el final de esta primera Hipótesis. Consecuentemente, aquella parte del *Parménides* que ofrece menos resistencia a la interpretación mística fue la única conocida durante los siglos en los que se accedía al texto de Platón únicamente a través del Comentario. No era posible percibir lo difícil que resultaba sostener esta interpretación a lo largo de las restantes Hipótesis, o reconciliarla con los contenidos y el carácter del diálogo en su totalidad. Gracias a esto, el *Parménides* se convirtió en el padre de la «teología negativa» medieval. Incluso

[3] *C. Q.* XXII (1928), 129 y ss. The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'.

[4] Procl. *en Tim.* i, 13, Diehl.

cuando se pudo acceder a la totalidad del texto de Platón y se tradujo al latín, la interpretación teológica seguía manteniendo su vigencia. Marsilio Ficino dijo que Platón había revelado en este diálogo los más recónditos misterios de la teología. Leibniz [5], que estudió a Platón de forma independiente, seguía recomendando a sus lectores, lo mismo que Iámblico, que buscaran la filosofía más profunda de Platón en la física del *Timeo* y en el *Parménides*, «el cual elabora unos razonamientos admirables sobre el Uno y el Ser, es decir, sobre Dios (puesto que todas las criaturas son seres, pero no el Ser)».

La interpretación neoplatónica fue también ratificada por Hegel. Por desgracia, añadió que la mitad de su propia lógica se basaba en el *Parménides;* y, desde entonces, el espejismo de la dialéctica hegeliana ha reforzado algunas veces y otras sustituido al espejismo del misticismo neoplatónico. Esta influencia es fuerte, por ejemplo, en la edición de Thomas Maguire (1882). Esto provocó la saludable protesta de W. W. Waddell *(The Parmenides of Plato,* 1894). «Un comentador de Platón», señalaba, «debe mantenerse apartado de dos peligros. Si no detecta en su autor los últimos desarrollos de la metafísica, le pueden calificar de ignorante por este motivo; si lo hace, puede ser acusado de falta de "sentido histórico". El dilema no es fácil de resolver. El escrito quizá no se encuentre bien informado sobre las recientes teorías metafísicas, pero su ignorancia no se demuestra por el hecho de que no lea a todo Hegel en el *Parménides*».

En el otro extremo de la escuela neoplatónica-hegeliana se encuentran los modernos seguidores de la interpretación lógica. Para algunos de ellos, la segunda parte del *Parménides* es una polémica humorística que tiene el propósito de reducir al absurdo la doctrina eleática del Ser Uno, por boca de su propio fundador. Esta teoría, propuesta por Tennemann y elaborada por Apelt, se escapa de la acusación de anacronismo; pero en su forma extrema atribuye al príncipe de los filósofos la más fastidiosa broma de toda la historia de la literatura. Esta teoría se basa en una suposición, según la cual la mayoría de los argumentos son falacias conscientes y merecen el desdeñoso epíteto que les aplica Wilamowitz: *Schulfuchsereie.* La única forma de comprobar esta suposición es examinar los argumentos en su

[5] *Opera,* ed. Dutens, iv, pág. 77.

contexto, uno por uno. Espero poder mostrar que una vez que se admiten ciertas suposiciones relativas a la forma en que Platón estructuró la totalidad del ejercicio dialéctico, los supuestos sofismas desaparecen casi en su totalidad. Hace algún tiempo, el profesor Taylor [6] escribía lo siguiente: «Tan sólo podemos decir de uno o dos pasos de la argumentación, como mucho, que contengan algo parecido a una sofistería consciente, e incluso en estos puntos, sean cuales sean nuestras dudas respecto a la validez de las inferencias, nos parece detectar, en general, un significado serio en las conclusiones que se alcanzan, lo cual nos impide tratarlas como meros ejercicios de ingenio verbal». La convicción de que el propósito de Platón era serio y no meramente destructivo se acrecienta a medida que estudiamos las Hipótesis con más detalle. La teoría de la polémica humorística, caso de tener algún tipo de justificación, caería por su propia base.

Esta convicción es presumiblemente la causa de una reacción que se acaba de producir contra la opinión sustentada por Apelt. Recientemente han aparecido muchos estudios en los que la influencia neoplatónica, a veces combinada con la hegeliana, es de nuevo dominante. En 1923, M. Diès escribía en la juiciosa y valiosa introducción a su edición: «Il est bien entendu que chercher à faire un choix entre les hypothèses, vouloir trouver, par exemple, dans la troisième position de l'Un et dans la notion de l'Instantané, la synthèse où l'Un et le multiple se concilient, ou bien construire, au gré de ses propres orientations métaphysiques, d'autres combinaisons entre les pièces diverses de cette argumentation dialectique est aller contre ses intentions déclarées». Sin embargo, en 1926 M. Jean Wahl en su *Etude sur le Parménide de Platon* reavivó, con muchas innovaciones importantes de su propia cosecha, el esquema plotiniano de interpretación, el cual descansa en la identificación del Uno de la primera Hipótesis con un Dios que está más allá del ser y del conocimiento. M. Wahl defiende su posición con numerosas citas de Proclo y de Damascio. El doctor Max Wundt *(Platons Parmenides,* 1935, se une a la opinión de Wilamowitz y Apelt según la cual la segunda parte del *Parménides* había sido escrita antes de la primera y de forma independiente y que debe ser explicada desde sí misma. No se trata de un mero ejer-

[6] *Mind,* N. S. n.° 19, pág. 326.

cicio lógico, sino que «el Uno» debe entenderse en su pleno significado parmenídeo. Los neoplatónicos estuvieron igual de acertados al encontrar la metafísica de Platón en este diálogo que cuando hallaron la física en el *Timeo*. La interpretación de Wundt sigue por este camino, aunque los neoplatónicos (que no se ponían de acuerdo entre ellos) no le prestaban mucha ayuda para entender las últimas cuatro Hipótesis (negativas). Mr. W. F. R. Hardie *(A Study in Plato,* 1936), respondiendo a la crítica realizada por el profesor Taylor [7] a la interpretación neoplatónica, concluye, de forma más cautelosa, que la interpretación «transcendental» de las dos primeras Hipótesis «no puede descalificarse *ab initio* como ahistórica, y podemos ponderar sus méritos frente a otras interpretaciones del diálogo» (pág. 30). Pero Mr. Hardie reconocía que «sólo un comentario cuidadoso del texto confirmaría cualquier solución particular»; idea que subyace a lo largo de todo su ensayo. El doctor A. Speiser *(Ein Parmenideskommentar,* 1937) hace suya la estimación que lleva a cabo Hegel sobre el *Parménides,* al considerarlo la pieza maestra de la dialéctica antigua. Su propia interpretación lleva el punto de vista teológico hasta el extremo. Las pruebas de la primera Hipótesis, que demuestran que el Uno (que es también el Bien de la República) no es múltiple, carece de límites y de forma, y no se sitúa en el espacio ni en el tiempo, deben entenderse como negaciones de otras concepciones inferiores de la divinidad, como la que representa el politeísmo con sus dioses antropomórficos y mundanos, así como la divinización de los cuerpos celestes. De esta forma, Platón preparó el camino al cristianismo. Las cuatro Hipótesis siguientes tratan de la realidad; las últimas cuatro, de la apariencia. Juntas abarcan el universo entero. El doctro Speiser trata de forma detallada los argumentos individuales y hace valiosas sugerencias sobre sus relaciones con conceptos fundamentales de la metafísica y la matemática. Enzo Paci *(Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone, 1938)* aporta una interpretación más abstracta, influido por Julius Stenzel y basada en el esquema neoplatónico. Las tres primeras Hipótesis se refieren al Uno que está más allá de la existencia, a la jerarquía de las Formas en el mundo ideal y a la creación del mundo real.

[7] *The Parmenides of Plato, translated,* etc. Oxford (1934). Appendix E. He consultado continuamente esta traducción para hacer la mía.

Mis simpatías se inclinan hacia la escuela neoplatónica en tanto que esta supone que el diálogo tiene un propósito serio. Pero también estoy de acuerdo con la demostración del profesor Taylor según la cual el esquema de Plotino no encuentra soporte en las *Cartas* y es inconsistente con la teología de Platón tal y como la encontramos expuesta en el *Timeo* y las *Leyes*. Además, sólo algunos de estos escritores se han preocupado de dar una interpretación coherente para la serie completa de los argumentos de las Hipótesis. Algunos se han contentado con sacar alguna frase de aquí y de allá que, fuera de contexto, puede servir para apoyar sus tesis. Wahl, Speiser y Paci han entrado en más detalles, aunque sus conclusiones no coinciden en todo. La impresión resultante es que cualquiera que suscriba la preconcepción neoplatónica se ve forzado a encontrar en muchos de los argumentos un significado, a veces asombroso, que no tiene nada que ver con el texto, y a considerar a otros como sofismas sin importancia. El por qué digo esto último se verá más claro cuando realicemos el comentario a las dos primeras Hipótesis.

Este libro se ha realizado en la esperanza de que un estudio detallado de toda la serie de argumentos podría aportar algún método de interpretación que diera al diálogo un significado serio, digno de su autor y consistente con su posición en la historia del pensamiento griego. En dicho diálogo no he podido encontrar el más mínimo signo de una revelación teológica. De otra parte, hay muchas razones que nos impiden considerarlo como una simple parodia o una polémica almibarada. La Conclusión a la que se llega es que la segunda parte del diálogo es un análisis extremadamente sutil y magistral, que tiene que ver con problemas de los que nosotros llamamos lógicos, los cuales sabemos que preocuparon bastante al Platón de los últimos diálogos. Los argumentos que me llevan a esta conclusión se verán expuestos en el comentario que sirve como introducción al ejercicio dialéctico.

Por regla general, los predecesores y contemporáneos de Platón (incluido Aristóteles) nos sirven mejor para entender su obra que sus sucesores remotos, cuyos sistemas revelan la influencia de muchos siglos de desarrollo religioso y filosófico. Por esta razón, he intentado volcarme, en una introducción algo larga, en las raíces históricas. La conversación en el diálogo versa sobre una lectura de un controvertido tratado de Ze-

nón dirigido contra los críticos que se habían burlado de lo que ellos consideraban consecuencias absurdas del razonamiento de Parménides. Ello hace necesario bosquejar un cuadro de la posición que representaban estos críticos y de la naturaleza del contraataque de Zenón. Detrás de esta controversia encontramos una vez más el propio sistema de Parménides, y éste, a su vez, implica la repulsa de la doctrina pitagórica que había estudiado en su juventud. Por todo ello, he comenzado con un intento de reconstruir la primera cosmogonía pitagórica. El segundo capítulo se ocupa de *La Vía de la Verdad* de Parménides y su relación con el resto del poema. La tercera trata de Zenón y sus oponentes. Todas estas cuestiones son relevantes para la comprensión del ejercicio dialéctico, el cual no sólo incluye una minuciosa crítica del dogma eleático, sino que indica las líneas que siguió Platón para remodelar el sistema pitagórico.

La traducción sigue el texto de la edición de Oxford de Burnet, con algunos pequeños cambios que se indican en las notas. Puede resultar de utilidad repetir la advertencia del doctor Klibansky *(op. cit.,* pág. 17) según la cual el dictamen de las lecturas de Proclo se basa en la edición de Stallbaum y necesita alguna corrección.

Además de los libros que ya he mencionado, he recibido ayuda de tres disertaciones que no se encuentran publicadas: *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus,* de Mr. A. H. Armstrong; *The concept of continuity: its development in Greek thought up to Aristotle* de Mrs. Marwick (Miss A. T. Nicol); *Plato's later philosophy of motion* de Mr. J. B. Skemp.

F. M. C.

# Lista de abreviaturas

Diès = Platon Œuvres complètes, VIII, *Parménide*, texte établi et traduit par Auguste Diès, París, 1923.
Hardie = *A Study in Plato*, por W. F. R. Hardie, Oxford, 1936.
Paci = *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Enzo Paci, Milano, 1938.
Proclo = *Procli philosophi platonici Opera*, ed. V. Cousin, París, 1821.
Speiser = *Ein Parmenideskommentar* Von Andreas Speiser, Leipzig, 1937.
Theon = Theonis Smyrnaei, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. Hiller, 1878.
Waddell = *The Parmenides of Plato after the paging of the Clarke MS. with introductions, facsimiles and notes*, por W. W. Waddell, Glasgow, 1894.
Wahl = *Etude sur le Parménide de Platon*, par Jean Wahl, París, 1926.
Wundt = *Platons Parmenides*, von Max Wundt, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Stuttgart-Berlín, 1935.

# Introducción

# 1

# La cosmogonía pitagórica arcaica

La mejor evidencia para fechar la vida de Parménides se encuentra en el diálogo de Platón. Este incluye una conversación imaginaria entre Sócrates, Parménides y su discípulo Zenón cuando estos últimos estaban de visita en Atenas con motivo de la gran Panatenea. Sócrates era entonces «bastante joven»; tendría unos dieciocho o veinte años; Parménides tiene unos sesenta y cinco, y Zenón unos cuarenta. La edad de Sócrates fija la fecha del encuentro alrededor del 450 a. de C. Esto situaría el nacimiento de Parménides sobre el 515 a. de C. En su poema, la diosa se dirige a él como si fuera un hombre joven. Suponiendo que tuviera treinta años, el poema habría sido escrito alrededor del 485 a. de C. Esta fecha sería consistente con el hecho de que los fragmentos de Heráclito no contengan ninguna referencia de Parménides, a quien, sin duda, hubiera criticado mucho más que a los otros filósofos que nombra, incluido Jenófanes. Y, por otra parte, algunos han visto en Parménides una crítica a Heráclito como el máximo ofensor de la razón.

Los principales rasgos del sistema de Parménides serán inteligibles sólo si entendemos su poema como una protesta contra las tesis fundamentales de los sistemas posteriores a los que él se dedica a criticar y refutar. Algunas de sus expresiones indican que conocía las cosmogonías milesias de Anaximandro y Anaxímenes. Pero su trabajo se encuadra dentro de la tradición itálica, no de la jónica. Contamos con testimonios que indican que había roto con la escuela pitagórica, que sólo se encontraba establecida en el sur de Italia y, por tanto, es probable que definiera su posición en contraste, principalmente, con las de los pitagóricos. Si Pitágoras se asentó en Crotona alrededor del 530 a. de C., y si Parménides había nacido alrededor del 515 a. de C., sus profesores tienen que haber sido los sucesores inmediatos del maestro. De acuerdo con esto, debemos considerar tales vestigios como restos de la cosmogonía pitagórica primitiva.

La principal dificultad con que nos enfrentamos en este punto, tal como les ocurrió a Aristóteles y a Teofrasto, es la ausencia de documentos arcaicos. Los fragmentos atribuidos a Filolao (finales del siglo V) se encuentran bajo la sospecha de ser falsos. Platón, aunque estaba familiarizado con la filosofía pitagórica (al menos después de su primera visita a Sicilia en 388/7), nunca atribuye ninguna doctrina a un individuo, con la excepción de Filolao. Aristóteles adscribe varias opiniones conflictivas a «los pitagóricos», o «algunos pitagóricos»; y sólo quedan unos pocos fragmentos de sus libros sobre la filosofía pitagórica. Este estado de cosas se debe a la tradición de la escuela de no atribuir ningún descubrimiento a los miembros individuales para adscribírselos todos al fundador. Estudiosos posteriores repitieron acríticamente esta atribución, asignando al mismo Pitágoras mucho de lo que seguramente pertenecería a épocas posteriores. Lo único que pueden hacer los doxógrafos modernos es recoger todos los testimonios, incluidos los de Aristóteles y sus discípulos y ponerlos bajo el encabezamiento de «La Escuela Pitagórica». No obstante, esta falta de testimonios no nos deja sin ningún testigo. Contamos con alguna información incuestionada sobre Pitágoras. Los filósofos del siglo V, especialmente Empédocles y los eleáticos, se vieron influidos por el pitagorismo o reaccionaron contra él. Finalmente, el sentido común nos puede servir de guía para detectar algunos elementos que persisten a través de la literatura pitagórica tardía y que son, claramente, primitivos y arcaicos.

No nos ocuparemos aquí de Pitágoras en su aspecto de fundador de una comunidad religiosa, sino sólo de aquellos rasgos que quedan de su cosmología racionalizada. No existen motivos serios para dudar de su preeminencia entre los fundadores de la ciencia matemática. Sobre sus logros intelectuales, contamos con la evidencia de su contemporáneo Heráclito, un testigo hostil, así como son la de Herodoto, Aristóteles y Aristoxeno [1]. Entre los antiguos era común la creencia, que los estudiosos modernos no pueden refutar, según la cual Pitágoras era el autor de la doctrina que considera que los números son la naturaleza real de las cosas. Es probable, además, que esta doctrina surgiera y se confirmara a partir de su descubrimiento de que las perfectas consonancias que forman la estructura

[1] Estos textos se encuentran en Burnet, *E. G. P.* [3], 97-99.

de todas las escalas musicales *(harmoniai)* se podían expresar en términos de razones entre los números 1, 2, 3 y 4; siendo la octava 2:1, la quinta 3:2 y la cuarta 4:3. Estos cuatro números son el *tetractys* de la década: 1+2+3+4=10. La década contiene «la naturaleza completa del número» [2] (dado que todos los pueblos cuentan hasta 10 y luego empiezan otra vez) y también «todas las consonancias». El *tetractys* era un símbolo de gran significado y, al igual que otros símbolos, puede tener muchas interpretaciones. El origen de la teoría en el campo de la música da pie a la conclusión, tal como la enuncia Aristóteles, según la cual «el cielo entero, o el universo visible es un número o escala musical». Desde el primero al último, la diferencia fundamental entre las dos tradiciones principales, la jónica y la itálica, es que, mientras que los jónicos buscaban la naturaleza de las cosas en algún tipo de materia, la tradición itálica ponía el peso en el principio de límite o forma, que aparece en primer lugar en la figura geométrica y en el número [3].

Por tanto, la cosmogonía que estamos intentando reconstruir considera a los números como las realidades últimas de la naturaleza. La primera prueba la aportan ciertas afirmaciones de Aristóteles sobre la más antigua de las doctrinas pitagóricas que conoció, la cual se remonta, al menos, hasta la mitad del siglo V. En segundo lugar, estas afirmaciones se ven confirmadas por el primer documento que ofrece una visión coherente del pitagorismo. Diógenes Laercio ha conservado un extracto de las *Sucesiones de los filósofos* de Alejandro Polystor quien, en el siglo I a. de C., afirma reproducir lo que ha encontrado en los tratados pitagóricos. Estudios independientes de Wellmann y Delatte llegan a la misma conclusión, según la cual la fuente a la que se refiere Alejandro era posiblemente un contemporáneo de Platón en el siglo IV [4]. Ningún escritor posterior podría haber eludido la influencia del propio Platón, en especial del *Timeo* [5]. El primer párrafo de Alejandro dice así:

[2] Ar., *Met.* 986a, 8; *Física* 206b, 32; *Met.* 1084a, 10 (Platón).

[3] Ar., *Met.* 1028b, 15: δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἶον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. *Met* 1090b, 5.

[4] Diels-Kranz, *Vors* [5], 58 [45], B Ia. Diog. L. viii, 24-33. Wellmann, *Hermes*, 54 (1919), 225. Delatte, *Vie de Pythagore* (1922).

[5] El hecho de que Alejandro use algunas frases (p. ej. «la Díada Indefinida» para lo Ilimitado) que se acuñaron en la escuela platónica no prueba

«El primer principio de todas las cosas es el Uno. Del Uno proviene un Dos Indefinido, como asunto del Uno, que es la causa. Del Uno y del Dos Indefinido vienen los números; y de los números, los puntos; de los puntos, líneas; de las líneas, figuras planas; de las figuras planas, figuras sólidas, y de las figuras sólidas, cuerpos sensibles. Los elementos de éstos son cuatro: fuego, agua, tierra y aire; éstos cambian y se transforman por completo, y a partir de ellos se origina el *cosmos*, animado, inteligente, esférico y rodeando toda la tierra, la cual es en sí misma esférica y está habitada por todas partes.»

Las primeras afirmaciones están sustancialmente de acuerdo con Aristóteles, quien comienza su exposición histórica de los pitagóricos con una breve noticia de las doctrinas que sostenía la escuela durante la última parte del siglo V (la época de los atomistas Leucipo y Demócrito) y en épocas anteriores:

«Criados en el estudio de las matemáticas, los llamados pitagóricos, que fueron los primeros que las hicieron avanzar, creyeron que los principios de las matemáticas son los primeros principios de todos los seres. Entre estos principios, los números son por naturaleza los primeros; y en los números, más que en el fuego, la tierra o el agua, encuentran muchas semejanzas con lo que es y deviene... Además, vieron que las afecciones y proporciones de las armonías se expresaban en números. Por tanto, como todas las otras cosas parecían estar modeladas en su naturaleza toda según los números, y los números parecían ser los primeros seres de la Naturaleza en general, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todos los seres y que el Cielo en su totalidad era armonía y número» *(Met.* A, V, 985b, 23).

que el contenido de la teoría no sea pre-platónico. En cualquier historia de la filosofía arcaica, antigua o moderna, el escritor usa inevitablemente algún tipo de lenguaje que sea familiar a sus contemporáneos y que es, por ello, algo anacrónico, por más que ponga cuidado en no traicionar el pensamiento que trata de describir. M. Robin *(Théorie plat. des Idées,* pág. 650) sostiene que podemos defender a Teofrasto cuando atribuye la «Díada Indefinida» a los pitagóricos y a Platón, si suponemos que se refiere a los pitagóricos que son contemporáneos de Platón.

«El primer principio de todas las cosas es el Uno». El resumen de Alejandro representa al segundo principio, al que llama el Dos Indefinido, como derivado del Uno. Eudoro [6] (siglo I a. de C.) también dice que la Mónada es el primer principio de todas las cosas y «el dios supremo», mientras que los dos «principios secundarios de la naturaleza de los elementos, los opuestos (lo Limitado y lo Ilimitado) bajo los cuales se ordenaban sus dos columnas», no son estrictamente principios, sino que son posteriores a la Mónada. Se ha puesto en duda que esta doctrina formara parte del sistema original y en qué sentido se debe entender este «Uno» o Mónada. En la medida en que se trata de una filosofía religiosa, el pitagorismo considera que lo más importante es la idea de unidad, en particular la unidad de toda la vida divina, humana y animal que subyace al esquema de la transmigración. La Tabla de los Opuestos, en la que una columna de bienes y su correspondiente columna de males se ordenan bajo el Límite y lo Ilimitado, muestra claramente que se trata de una visión del mundo completamente impregnada de conceptos valorativos, ajenos a la tradición jónica. Tampoco existe ninguna base para refutar el testimonio que sostiene que el principio de la Unidad fuera considerado, de alguna manera, como divino [7]. Además, cabría esperar lo mismo del Dios único que Jenófanes, el Ser Uno de Parménides y la Esfera de Empédocles. Un sistema de tipo italiano, que busca la realidad de las cosas más en la forma que en la materia, no tomaría como punto de partida una masa ilimitada e indiscriminada del tipo del «Ilimitado» que Anaximandro calificó de «divino», pero que es el antecesor del concepto de Anaxágoras de «todas las cosas juntas». Tal como dice Aristóteles, «los pitagóricos suponen que la belleza y el bien supremos no se encuentran presentes en el principio, pues, aunque los principios de las plantas y los animales son causas, la belleza y la perfección están en sus culminaciones» (*Met.* 1072b, 30). El mundo en sí mismo es una criatura viviente. El elemento que lo convierte en «divino» será el principio de la belleza y la bondad que se ma-

[6] Simplic., *Física* 181, 7 y sigs. (R. P. § 70).

[7] Hippol., *Ref.* I, 2, μονάδα μὲν εἶναι ἀπεφήνατο τὸν θεόν. Aet. I, 7, 18, Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μονάδα θεὸν καὶ τἀγαθόν. O. Gilbert (*Arch. Gesch. Phil.* xxii [1909], 155) defiende estas afirmaciones frente a Zeller; pero piensa que la materia Ilimitada (ἄπειρον) debe ser eterna como el Uno, la Unidad divina que le proporciona una forma.

nifiesta en la perfección de su orden completo (κόσμος) [kósmos]. Es posible que este principio fuera llamado desde el principio la Unidad o «el Uno» y que se considerara religiosamente como el objeto de las aspiraciones humanas. Ciertamente, debe distinguirse de la primera unidad numérica, la cual suministra, como veremos enseguida, el punto de partida de la cosmogonía.

Algo de la obscuridad de nuestras fuentes se debe a la confusión entre los dos sentidos del Uno (τὸ ἕν o ἡ μονάς) [tò hén o he monás]. Esta expresión es a veces sinónima de Límite (πέρας) [péras], que figura como el miembro bueno del par de opuestos primario, mientras que lo Ilimitado o la Díada es el malo [8]. Por tanto, donde Aristóteles habla del *Límite* y lo Ilimitado, Alejandro lo hace del «*Uno* y el Dos Indefinido». De nuevo escribe Teofrasto:

> «Platón y los pitagóricos sostienen que la distancia entre lo real y las cosas de la naturaleza es muy grande, pero también dicen que todas las cosas desean imitar a lo real; ahora bien, en la medida en que hacen una suerte de oposición entre el Uno y la díada indefinida, de la que depende todo lo que es indefinido y desordenado y, por así decir, toda la deformación, es absolutamente imposible para ellos que la naturaleza pudiera existir sin la díada indefinida; dicen que es igual de importante o incluso que predomina sobre el otro principio; por lo cual consideran a los dos principios como contrarios entre sí. De ahí que los que atribuyen la causa a Dios sostengan que incluso Dios no puede guiar a todas las cosas hacia lo que es mejor» *(Metaph.* 33).

Aquí está claro que Teofrasto está pensando sobre todo en el *Timeo;* pero el texto muestra el uso de «el Uno», no como una totalidad omniabarcante, sino como el principio bueno que está en el interior de esa totalidad, el cual, en tanto que es bueno, mantiene un conflicto de tipo dual con el principio del desorden y la deformación, lo Ilimitado.

Por otro lado, «el Uno» significa a veces la unidad aritmé-

[8] Eudoro, *loc. cit.*, ἄλλο μέν ἐστιν ἓν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον.

tica, 1, que se encuentra al principio de la serie numérica. Al definirse el número como una pluralidad de unidades (πλῆθος μονάδων) [plêthos monádon], la primera unidad no es un número, sino «el comienzo del número». Tal como veremos, se trata del producto de dos opuestos, el Límite y lo Ilimitado, que se encuentran combinados en su naturaleza.

Ahora estamos en disposición de entender a Aristóteles cuando afirma que, aunque los números son «primeros» entre los objetos matemáticos, ellos mismos se derivan de elementos ulteriores que a continuación se describen *(Met.* 986a,15):

> «Evidentemente, estos filósofos también consideran que el número es principio, no sólo como materia de los seres, sino también como afecciones y hábitos [9]. Y que los elementos del número son lo Par y lo Impar; y de éstos, el Impar es limitado y el Par ilimitado.»

Lo Impar limitado y el Par ilimitado corresponden a lo que Alejandro llama el Uno y el Dos Indefinido. El par de opuestos fundamental es el Límite y lo Ilimitado: lo Impar y lo Par son sólo ejemplificaciones de estos principios universales en la esfera del número [10]. Esto aparece en la Tabla de los diez Opuestos distribuidos en dos columnas, que Aristóteles atribuye en el mismo contexto a «otros» pitagóricos. Aquí el Límite y lo Ilimitado encabezan la lista, seguidos por lo Impar y lo Par, la Unidad (ἕν) y la Pluralidad (πλῆθος). La lista completa, tal como la conocemos hoy [11], sería la siguiente:

| | |
|---|---|
| Limitado | Ilimitado |
| Impar | Par |
| Unidad | Pluralidad |
| Derecha | Izquierda |

[9] Esta idea hace referencia al intento de Aristóteles de interpretar los principios de los primeros filósofos según su esquema de las cuatro causas. Lo que quiere decir es que los pitagóricos entienden los números como las causas materiales y formales de las cosas.

[10] Así lo entienden Ross, *ad loc.*, y O. Gilbert, *Arch. Gesch. Phil.* xxii (1909), 29. Puesto que el 2 es el primero número par, y lo par se sitúa bajo lo Ilimitado, la frase «la Díada Indefinida», aunque tuviera un sentido particular en Platón con referencia a su Grande —y— Pequeño, no es inapropiada para las concepciones pitagóricas anteriores.

[11] En Ross se encuentra la referencia a otras formas de hacer la lista, en las que aparecen otros contrarios y en número distinto.

| | |
|---|---|
| Masculino | Femenino |
| Reposo | Movimiento |
| Recto | Curvo |
| Luz | Oscuridad |
| Bueno | Malo |
| Cuadrado | Oblongo |

Evidentemente, Aristóteles piensa que esta lista es la primitiva, puesto que duda sobre si la teoría médica de Alcmeón se deriva de la noción de pares opuestos de estos pitagóricos o si los pitagóricos se inspiraron en él; y se cree que Alcmeón era contemporáneo de Pitágoras e incluso más joven que él [12]. Después de los tres primeros, los items parecen no seguir un orden lógico. No hay nada en ellos que permita sugerir que son de fecha posterior. Parece obvio que los diez pares representan diez manifestaciones diferentes de los dos opuestos primarios en varias esferas; en cada uno encontramos al bueno y a su malo correspondiente. En *Filebo* 16C, Platón habla de un don que los cielos dieron a los hombres por mediación de un cierto Prometeo, junto con el fuego iluminador, «y los antiguos, que eran superiores a nosotros y habitaban cerca de los dioses, habían heredado una tradición que decía que todas las cosas que existen constan de un Uno y una Pluralidad y contienen ellas mismas los principios congénitos de lo Limitado y lo Ilimitado». El Prometeo de esta revelación no podía ser otro que el divino Pitágoras [13]. Proclo se hace eco del *Filebo* cuando, al considerar los principios de todas las matemáticas, dice que lo Limitado y lo Ilimitado son los primeros después del Uno, «que se extienden a través de todas las cosas y generan todas las cosas desde ellos mismos» *(Eucl.* I, pág. 5).

La primera cosa que generan es la unidad aritmética, 1. Después de mencionar al Impar limitado y al Par ilimitado, Aristóteles prosigue:

> «Y la unidad (τὸ ἕν) consiste en ambas, pues es tanto par como impar; y de la unidad (procede) el número.»

[12] Esta descripción no se encuentra en todos los manuscritos, pero, como dice Ross, es «bastante probable que sea auténtica».

[13] Así lo afirma O. Gilbert, *op. cit.*, pág. 38. Platón no podía estar describiendo una doctrina que se estuviera formando en su época.

Que «el uno» significa aquí la unidad aritmética queda claro en cuanto que es a la vez par e impar y por las razones que da para considerarlo así: «la unidad participa de la naturaleza de ambos, puesto que cuando lo sumamos a un número par, lo convierte en impar, y cuando lo sumamos a un número impar, lo convierte en par; de ahí que la unidad reciba el nombre de "par-impar"» [14]. De esta forma, lo Limitado y lo Ilimitado se combinan para producir la unidad primera; y «de la unidad (procede) el número». Los números, que son pluralidades de unidades, pueden obtenerse de la forma más simple añadiendo una unidad a otra (no por división, puesto que la unidad nunca puede dividirse) [15]. El proceso en cuestión se examinará más adelante. Por ahora fijémonos en que la pluralidad de los números no es original, sino derivada. El sistema no comienza, como el atomista, con una pluralidad ilimitada de unidades.

Las palabras siguientes de Aristóteles: «y los números son, tal como hemos dicho, la totalidad del cielo» (el mundo físico), parecen dar un salto considerable. Pero Aristóteles no sigue aquí linealmente el proceso de la cosmogonía pitagórica; simplemente está volviendo a establecer el punto que le ocupa en ese momento: que los números en este sistema son las causas materiales y formales de las cosas, sustituyendo así al agua o aire de los físicos milesios. El resumen de Alejandro nos puede servir para rellenar el hueco que vemos nosotros entre los números y los cuerpos visibles y tangibles. Cuando los números han surgido ya del Uno y del Dos Indefinido:

> «de los números surgen los puntos; de los puntos, líneas; de las líneas, figuras planas; de las figuras planas, figuras sólidas; de las figuras sólidas, cuerpos sensibles.»

Este andamiaje nos lleva de la aritmética a la geometría, de los números a los cuerpos sólidos de tres dimensiones.

La transición se facilita por la práctica antigua de representar los números colocando unidades en estructuras geométri-

[14] Ar., frag. 199R, ap. Theon. I, 5, pág. 22, Hiller.

[15] *Rep.* 525D: Los matemáticos se burlan de cualquier intento de ἀυτὸ τὸ ἕν τέμνειν... μή ποτε φανῇ τὸ ἓν μὴ ἓν ἀλλὰ πολλὰ μόρια.

¿Es esto de lo que se habla en *Menón*, 77A?: παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ἑνός, ὅπερ φασὶ τοὺς συντρίβοντάς τι ἑκάστοτε οἱ σκώπτοντες?

cas. Nicómaco [16], al ocuparse de los números «lineales», «planos» o «sólidos» subraya que el uso de símbolos numéricos como ι para 10, o κ para 20, es una mera convención humana: «la forma más simple, sencilla y natural de representarlos es colocar las unidades en cada número lado a lado, de esta forma:

α para 1
αα para 2
ααα para 3, etc.

Iámblico *(Nicom.* 57) añade que este es el método más antiguo. Nicómaco sigue diciendo que la unidad abarca la posición de un punto (σημεῖον) [semeîon] y es el punto de partida de los intervalos y los números, pero sin ser todavía un intervalo o un número, sino como el punto, que es el punto de partida de la línea y la dimensión, pero no es todavía una línea o dimensión. La unidad es sin intervalo o dimensión (ἀδιάστατος) [adiástatos]; el primer intervalo aparece en 2, el siguiente en 3, y así sucesivamente, siendo el intervalo lo que está en dos términos [17]. La primera dimensión se llama «línea», pues la línea es lo que se extiende en una dirección; dos dimensiones hacen la superficie; tres, el sólido. Por tanto, en los números la unidad es el punto de partida de todos los números, los cuales se suceden en una dimensión, unidad a unidad; después, el número lineal es el punto de partida del número plano que se extiende como superficie en una segunda dimensión; y el número plano es el punto de partida del número sólido, que adquiere volumen en la tercera dimensión.

Los números planos, continúa Nicómaco, comienzan a par-

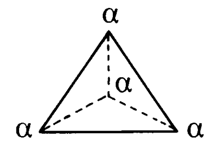
[16] *Arithm.* págs. 82 y sigs.

[17] Cf. Platón, *Rep.* 546B, αὐξήσεις... τρεῖς ἀποστάσεις τέτταρας δὲ ὅρους λαβοῦσαι y *Parm.* 149A y sigs. *n* contactos suponen *n* + 1 términos (ὅσοι). Después de mostrar cuál es la historia del término ὅρος desde su uso primitivo para las piedras y las líneas que marcaban los límites, Mrs. Marwick concluye: «Como la idea de una serie de números se hizo más familiar, aunque cada número era todavía "una colección de unidades" (μονάδων σύστημα, Nic., *I. A.* vii, I), la palabra ὅρος dejó de referirse a una unidad de un número para hacerlo a una unidad de una serie de números, y ἐκτιθέναι se usó para denotar la exposición de los términos en las series (Theon, pág. 22, 17)... De esta forma, ὅρος implica siempre algo discontinuo si se usa para los números. Primero se decía de las piedras limítrofes, luego de las unidades en un número figurado y por último de los términos en una serie» (disertación no publicada sobre el concepto de continuidad, cap. I).

tir del tres, que es su raíz última, al ser el triángulo la figura plana más primitiva y elemental. Luego, al sumar a la unidad original los números naturales (2, 3, 4, 5...) de forma sucesiva, obtenemos las series:

| | | | |
|---|---|---|---|
| | | | α |
| | | α | αα |
| | α | αα | ααα |
| α | αα | ααα | αααα |
| αα | ααα | αααα | ααααα |
| 1 + 2 = 3, | 3 + 3 = 6, | 6 + 4 = 10, | 10 + 5 = 15... |

El primer número sólido es la pirámide de caras triangulares, que se representa por cuatro unidades:




Más adelante (pág. 108) Nicómaco se ocupa de la distinción entre números cuadrados y oblongos. Nos cuenta que los antiguos, Pitágoras y sus sucesores, descubrieron «lo otro u otredad» en el «dos» y «lo mismo o mismidad» en el «uno». Consideraron al «uno» y al «dos» como los principios de todas las cosas. La diferencia entre ellos es sólo de 1; según esto, «lo otro» es, originariamente, aquello que es otro por 1 unidad, y no por otro número cualquiera; y la palabra «otro» se aplica con propiedad sólo a dos cosas (la una y la otra), pero no a un número mayor. Además el 1 es el principio que forma todos los números impares, y el 2, los pares; de ahí que resulte razonable decir que los números impares participan de la mismidad y los pares de la otredad. Si comenzamos con una unidad y le sumamos sucesivamente números impares en forma de gnomon [18], la figura resultante siempre será la misma, un cuadrado:

[18] Aristóteles define el gnomon como la figura que cuando es añadida a un cuadrado, aumenta su tamaño pero no altera su forma. Para este y otros usos de la palabra, ver Heath, *Thirteen Books of Euclid*, I, 370.

α α α α

α α α α

α α α α

α α α α

1 + 3 + 5 + 7 + ...

Si comenzamos con dos unidades, y disponemos los números sucesivos alrededor de ellas de la misma manera, obtendremos series de oblongos que *difieren* constantemente en la forma.

α α α α α

α α α α α

α α α α α

α α α α α

2 + 4 + 6 + 8 + ...

Estos son los números oblongos estrictamente hablando, aquellos que forman una figura en la que una cara siempre es mayor que la otra por una sola unidad.

Es evidente que esta distinción entre números cuadrados y oblongos resultaba significativa para los primeros pitagóricos, dado que el cuadrado y el oblongo aparecen en la lista de los diez opuestos que expusimos anteriormente. Aristóteles lo menciona de nuevo al comparar lo Ilimitado de los pitagóricos con la Díada de Platón formada por lo Grande y lo Pequeño:

> «Los pitagóricos identifican lo Ilimitado con el Par. Pues este, dicen ellos, cuando está encerrado y limitado por lo Impar, añade a las cosas el elemento de lo ilimitado. Un ejemplo de esto es lo que ocurre con los números: si el gnomon se coloca alrededor de la unidad y aparte (¿de la unidad?) [19], en el segundo caso la figura resultante es siempre *otro* (ἄλλο) [állo], y en el primero es siempre *uno* (ἕν) [hén]» *(Phys.* 203a, 10).

[19] Cualquiera que sea la interpretación que le demos a las palabras καὶ χωρίς, deben referirse a las figuras oblongas que se obtienen al colocar gnomons alrededor del 2.

El uso que se hace aquí de «uno» como «lo mismo» y «otro» como «lo diferente», junto con lo que señala Nicómaco sobre el verdadero uso de los términos «uno» y «otro» nos puede servir para confirmar la afirmación de Aristóteles según la cual «Pitágoras llamaba a la materia "lo otro" (ἄλλο) [állo] al ser algo que siempre fluye y continuamente deviene otra cosa» [20].

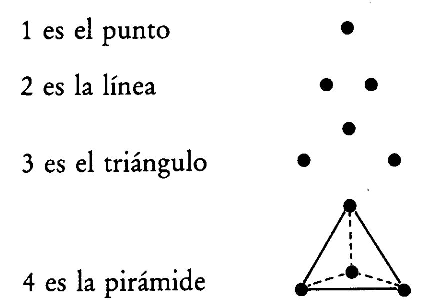
En *Met.* 1087b, 26, Aristóteles menciona a los filósofos que colocan «lo diferente o lo otro» (τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἄλλο) o la pluralidad en oposición al uno (τὸ ἕν) [tò hén]. Ps.-Alejandro atribuye esta opinión a «otros pitagóricos». Quizá se encuentre otro rastro de esta expresión en *Met.* 1080b, 6, donde Aristóteles, hablando de los platónicos y los pitagóricos a la vez, habla de «aquellos que dicen que el Uno es el primer principio y la sustancia y el elemento de todas las cosas, y que el número consiste en el uno y un otro» (ἄλλου τινός) [állou tinós]. De cualquier forma, encontraremos el término «otro» cuando Platón genere los números en el *Parménides* (143 B).

Una buena parte de la aritmética pitagórica (la teoría de la naturaleza y propiedades de los números, separada del cálculo) consiste en un estudio de varias series resultantes de ordenar unidades en patrones geométricos. Por tanto, no es extraño que se afirme que Pitágoras se ocupó de la «forma aritmética de la geometría» [21]. Las dos ciencias no se habían distinguido todavía, ya que, en un primer momento, la unidad de la aritmética parece haberse identificado simplemente con el punto geométrico «que tiene posición», y las líneas, superficies y sólidos se

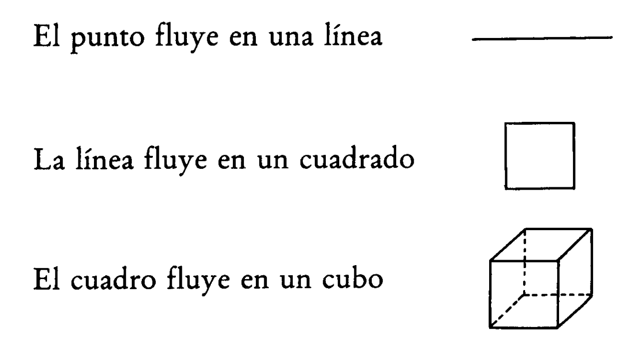
[20] Ar., frag. 207R (Damasc., *Princ.* ii, 172, Ruelle). Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγόραν «ἄλλο» τὴν ὕλην καλεῖν ὡς ῥευστὴν καὶ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γιγνόμενον Delatte *(Vie de Pythagore,* 236) y Rostagni *(Il verbo di Pitagora,* 43) aceptan esto, citando Ar., *Met.* 1087b, 26. Ross (sobre *Met., loc. cit)* lo considera «más improbable, dado que en las obras que se conservan de Aristóteles no se puede encontrar ninguna referencia a las opiniones de Pitágoras. Pero puede haber atribuido la opinión a ciertos pitagóricos, posiblemente pitagóricos tardíos influidos por Platón». Cr. Robin, *Théorie plat. des Idées,* 660. Esto es cierto fuera de toda duda; pero es igualmente posible (aunque Zeller, I, i [7], pág. 470 [3] lo niega) que ἄλλο se aplicara al segundo elemento antes de Platón; después de él sería más fácil encontrarse θάτερον que ἄλλο. O. Gilbert *(Arch. Gesch. Phil.* XXII [1909], 149) al ver que κινούμενον está colocado bajo ἄπειρον en la Tabla de los Opuestos, infiere que los pitagóricos consideraron que la materia ilimitada permanece en un movimiento perpetuo. Ver además la pág. 152.

[21] Diog. L., VIII, 12 τὸ ἀριθμετικὸν εἶδος αὐτῆς...

construían a partir de puntos adyacentes. Este método de construir los sólidos se encuentra descrito en Espeusipo, que sigue en esto a Filolao [22]. Desarrollando las propiedades del *tetractys* de la década, nos dice que:




Sexto subraya que la construcción de líneas, planos y sólidos sumando un único punto a otro era (tal como cabría esperar) un método anterior al de representar un punto único que «fluye» en una línea, la línea en una superficie y la superficie en un sólido [23]. Podemos añadir que el método de la fluxión da lugar a una progresión geométrica, donde antes estaban las series 1, 2, 3, 4.




Según esto, el sólido mínimo no será la pirámide, sino el cubo. Platón toma la pirámide y el cubo como las figuras de

[22] Espeusipo, frag. 4, Lang. Diels-Kranz, Vors. [5], 44 [32] Filolao, A 13. Burnet, *E.G.P.* [3], 290.

[23] Ar., *de Anim.* 409a, 4, ἐπεί φασι κινηθεῖσαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμήν, καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται. ἡ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστι θέσιν ἔχουσα.

sus dos elementos extremos, el fuego y la tierra, y tiene dos progresiones geométricas, 1, 2, 4, 8 y 1, 3, 9, 27 (que representan los números pares e impares respectivamente) como bases de la *armonía* del alma del mundo. Cada progresión se detiene en el cubo, por ser este el primer número sólido (*Timeo,* 35B).

Al igual que Sexto, Proclo opone a este punto de vista de la fluxión la representación «más pitagórica» del punto, la línea, la superficie y el sólido como análogos a los números 1, 2, 3 y 4 (*Eucl.* I, pág. 96). Es fácil imaginarse por qué se abandonó la visión más antigua. De acuerdo con ella, una línea es una fila de puntos-unidades uno al lado de otro; la superficie es una fila de líneas igualmente dispuestas; el sólido, una fila de superficies. Algunos de los argumentos de Zenón vuelven sobre esta concepción que entiende las magnitudes como si consistieran en puntos discretos o unidades yuxtapuestas. En el método posterior, la fluxión de un solo punto en una línea asegura la continuidad y la divisibilidad infinita de las magnitudes y las preserva de las cantidades irracionales representadas por las líneas inconmensurables. El descubrimiento del número irracional $\sqrt{2}$ y de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado tiene que haber tenido lugar en los albores de la geometría. Seguiría de cerca al teorema de Pitágoras (Euclides, i, 47) el cual puede deberse al propio Pitágoras, aunque no tenemos pruebas concluyentes para afirmarlo. No caben muchas dudas de que los primeros pitagóricos, antes de que surgieran estas dificultades, construían todas la magnitudes geométricas mediante la suma de puntos-unidades.

Siguiendo el resumen de Alejandro, hemos llegado al sólido geométrico por medio de una evolución continua que va de los elementos del número a las unidades del número, que se identifican ahora con los puntos que dan lugar a las líneas, las superficies y los sólidos. El resumen prosigue sin interrupciones:

> «De las figuras sólidas (surgen) los cuerpos sensibles. Los elementos de éstos son cuatro: fuego, agua, tierra y aire; éstos sufren cambios y se transforman por completo, y fuera de ellos se genera un cosmos...»

El que al fuego y demás se les describa como elementos sólo puede provenir, como subraya Wellmann, de Empédocles;

y su transformación completa es heraclítea [24]. Estos rasgos, por tanto, no pueden pertenecer al sistema primitivo, dado que en éste el aire no es uno de los cuatro elementos, al mismo nivel que los otros, sino que todavía se le identifica con el vacío Ilimitado. Pero el enunciado anterior, «de las figuras sólidas, los cuerpos sensibles» puede aceptarse a la luz del testimonio de Aristóteles. Hemos visto que el sólido geométrico se entiende ahora como consistente en los puntos-unidades que componen sus líneas y superficies. En este sentido, se puede decir del sólido que es un número (pluralidad de unidades). Ahora bien, cuando Aristóteles compara la teoría pitagórica del número con la platónica, nos dice que los números pitagóricos no tienen una existencia separada de los cuerpos sensibles, sino que las cosas sensibles consisten realmente en los números que están presentes en ellas [25]. Además, las unidades en estos números poseen magnitud espacial (1080b, 19, 32): se trata de las magnitudes indivisibles (ἄτομα μεγέθη [átoma megéthe], 1083b, 13) o átomos de que se compone el cuerpo físico. De esta forma, parece que la transición «de las figuras sólidas, los cuerpos sensibles» difícilmente puede considerarse como tal transición; los números, en tanto que son la naturaleza real de las cosas sensibles, ocupan el espacio físico.

Aristóteles debió pensar que tales ideas eran inadmisibles, dado que negaba la existencia de magnitudes indivisibles y sostenía que las entidades matemáticas son abstracciones incapaces de moverse (siendo el movimiento la característica esencial de todos los objetos físicos); pero su crítica las atribuye a los pitagóricos.

> «Los llamados pitagóricos recurren a principios o elementos menos ordinarios que los filósofos físicos, siendo esto debido a que los tomaron de las cosas no-sensibles (pues los objetos de la matemática, excepto los de la as-

[24] D.L., VIII, 35, ἃ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι δι' ὅλων. Los elementos de Empédocles no se transforman uno en otro y los de Platón tampoco son completamente transformados, pues la tierra queda excluida.

[25] Las referencias han sido reunidas por Ross en su nota a *Met.* 986a, 16. A esto añade: «Aristóteles insiste en que la teoría pitagórica que entiende los números como la sustancia de las cosas no era un mero simbolismo, sino una explicación literal de la naturaleza del mundo físico (989b, 33, N 1091a, 18).»

tronomía, carecen de movimiento). Sin embargo, todas sus discusiones y estudios se refieren a la Naturaleza. En efecto, describen la generación del Cielo, observando lo que sucede en sus partes, sus afecciones y conducta, y consumen en esto sus causas y principios, como si estuvieran de acuerdo con los físicos en que lo real es lo perceptible y lo que abarca el llamado Cielo. Pero, como hemos dicho, las causas y principios que exponen son adecuados para ascender a los entes superiores y se adaptan a estos mejor que a los conceptos relativos a la Naturaleza. Pero de qué modo habrá movimiento, supuestos sólo el Límite, lo Ilimitado, lo Impar y lo Par, eso es algo que ninguno ha explicado; ni cómo es posible que, sin movimiento ni cambio, haya generación y corrupción o las actividades de los cuerpos que se desplazan por el Cielo. Además, tanto si se les concede como si se demuestra que la magnitud espacial consiste en estos elementos, ¿de qué manera serán ligeros unos cuerpos y pesados otros? [26]. Pues, a juzgar por lo que suponen y afirman, lo que dicen se aplica a los cuerpos sensibles tanto como a los matemáticos; de ahí que no hayan dicho nada sobre el fuego o la tierra o los otros cuerpos de este tipo, supongo que porque no dicen nada que se aplique *especialmente* a las cosas perceptibles» *(Met.* 989b, 29 y ss.).

Lo que objeta Aristóteles es precisamente la identificación del sólido geométrico con el cuerpo sensible. Los pitagóricos no limitaron su evolución al mundo de las abstracciones matemáticas. Dentro de ese mundo, se podría, mediante un proceso lógico, empezar desde el Uno y llegar a las figuras de la geometría. Este tipo de proceso sería el reverso de un análisis lógico que tomara el sólido geométrico y lo descompusiera en sus superficies, las superficies en líneas, las líneas en puntos, y así sucesivamente. Pero la síntesis, al llegar de nuevo a la figura sólida, no puede cruzar el límite que le lleva al mundo físico sin antes explicar cómo el sólido puede adquirir movimiento en el espacio y propiedades perceptibles como el peso.

[26] Cf. Ar., *de caelo,* 300a, 15: Ciertos pitagóricos construyen la naturaleza y el universo a partir de los números; pero los cuerpos naturales son pesados o ligeros, mientras que sus unidades, si se reúnen, no pueden constituir un cuerpo, ni tener peso.

Podemos hacer aquí una pequeña digresión para observar que encontramos una transición parecida en Platón. En *Leyes* 893E el ateniense distingue la generación o llegar a ser (γένεσις) [génesis] de otros procesos de movimiento y cambio. La generación de todas las cosas tiene lugar «cuando un punto de partida (ἀρχή) [arkhé] recibe un aumento y alcanza el segundo grado, y desde éste, el tercero, y de esta forma en tres etapas *adquiere perceptibilidad para los percipientes»*. El punto de partida es aquí la línea indivisible (que Platón sustituye por el punto al que considera una ficción geométrica); el segundo escalón, la superficie indivisible, y el último es el cuerpo sólido percibido por los sentidos [27]. en el caso de Platón, el *Timeo* proporciona un eslabón entre el sólido geométrico y el cuerpo sensible en la teoría que asigna a cada uno de los cuatro cuerpos primarios la estructura de un sólido regular [28]. Es interesante observar que la totalidad de los *Elementos* de Euclides, que se basa en los antiguos manuales de geometría que se recopilaron en la Academia, está bajo la influencia de esta afirmación de las *Leyes*. Euclides comienza con la definición del punto y termina construyendo e inscribiendo en la esfera a los sólidos regulares que se conocían por el nombre de «figuras cósmicas» o «platónicas». De ahí que Proclo subraye que «con respecto a la materia en cuestión, el discurso entero de Euclides trata de las figuras cósmicas: empieza con sus constituyentes simples y acaba con la complejidad de su construcción, su inscripción en la esfera y sus proporciones mutuas. Por esta razón algunos han pensado que el propósito de muchos libros es hablar del cosmos y su utilidad se explica por referencia a la contemplación del universo» *(Eucl.* I, pág. 70). El mismo Proclo pone de relieve que el Libro I, por ejemplo, trata de las figuras rectilíneas más primitivas, el triángulo y el paralelogramo; estos géneros incluyen los principios de los elementos, el isósceles, el escaleno y las figuras compuestas de éstos, a saber, el triángulo equilátero y el cuadrado, que produce la construcción de las figuras de los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra. De

[27] Así lo entiende A. T. Nicol, *Indivisible Lines,* C. Q. XXX (1936), pág. 125. Volveremos a discutir este texto de las *Leyes* en la pág. 198.

[28] No es imposible que antes de Platón se asociaran las formas de los sólidos regulares con los elementos. Aet., II, 6, 5, atribuye esto a Pitágoras. La construcción teórica de las figuras, completada por Teeteto, es un asunto completamente diferente.

esta forma, el propósito del Libro I se adapta al esquema de todo el tratado y contribuye al estudio de los elementos del cosmos *(ibid.* pág. 82). Aún así, las figuras cósmicas sólo ofrecen el elemento del límite o la forma que es el factor inteligible de las cosas sensibles. Platón tiene que reconocer también los pares de cualidades opuestas, como lo frío y lo caliente, que causan nuestras sensaciones. Estas se representan como «movimientos y fuerzas» existentes en un caos desordenado separado del elemento de la forma geométrica y del número añadidos por el Demiurgo. De esta forma, Platón va mucho más allá de la simple suposición de los primeros pitagóricos según la cual los sólidos y los cuerpos sensibles eran la misma cosa. El resumen de Alejandro ignora por completo las dificultades que tiene el dotar con cualidades sensibles a una figura geométrica.

Así pues, los primeros pitagóricos no parecen darse cuenta de que su cosmogonía consta realmente de dos partes: la primera matemática, que concluye en el sólido geométrico, y la segunda física, que empieza con el primer cuerpo sensible. Dado que esta distinción se fue comprendiendo de forma gradual, las dos partes del sistema se vieron afectadas de forma diferente por la crítica y las influencias externas. La parte física que originalmente tenía cierto parentesco, tal como veremos, con la filosofía de Anaxímenes, sufrió varios cambios para acomodar los rasgos que había tomado prestados de los sistemas jónicos posteriores. Por esta razón, en este punto del resumen de Alejandro encontramos incluidos los cuatro «elementos» de Empédocles y la doctrina de Heráclito de la transformación completa. Por otro lado, la parte matemática no se ve afectada por los cambios de opinión sobre la constitución de la materia y las causas del cambio físico. Sólo permanece abierta a la crítica sobre fundamentos matemáticos, como es el caso de los argumentos de Zenón sobre los dilemas de la cantidad continua o discreta. Las modificaciones consecuentes, que encontramos, por ejemplo, en el esquema de Platón, no alteran el plan general. Este plan reaparece en la explicación que da Sexto de la doctrina pitagórica, por debajo de los cambios superficiales que se deben sobre todo a Platón.

Los físicos pitagóricos citados por Sexto sostenían que los primeros principios no sólo debían ser imperceptibles, como los átomos de Epicuro, sino también incorpóreos. Pero no to-

das las cosas incorpóreas que son anteriores a los cuerpos son elementos últimos. Así, las figuras sólidas, que son anteriores a los cuerpos en su concepción, son ellas mismas reducibles a planos, y éstos, a su vez, a líneas, y las líneas a números (puesto que para trazar una línea necesitamos unir dos puntos, la línea implica el número 2). Finalmente, «todos los números caen bajo el Uno, dado que el 2 es *un solo* 2 y el 3 *una* cosa particular y el 10 *un solo* compendio de número». «Movido por estas consideraciones, Pitágoras afirmaba que la Mónada es el primer principio de las cosas, por cuya participación a cada grupo de cosa se le llama uno. A este principio se le concibe, en su auto-identidad, como una Mónada; pero cuando lo sumamos a sí mismo, con respecto a su otredad (καθ' ἑτερότητα) [kath' heteróteta] crea la Díada Indefinida. Estos, pues, son los dos principios de las cosas» *(adv. phys.* ii, 255-262). Después de algunos ejemplos sobre las diversas formas en que se manifiesta la contrariedad de estos dos principios, Sexto hace una síntesis en la que se lleva a cabo un balance del análisis anterior. «De esta forma, la Mónada primaria y la Díada Indefinida emergen como los más elevados principios de todas las cosas; y de éstos surge la unidad del número y el número 2. La unidad viene de la Mónada primaria; el número 2, de la Mónada y la Díada Indefinida, pues 2 es dos veces 1 y antes del 2 no existían las "dos veces" sino que se tomaban de la Díada Indefinida. Así, pues, el 2 viene de dos principios. Y de la misma manera surgieron de ellos el resto de los números, actuando la unidad como límite, mientras que la Díada Indefinida genera el 2 y extiende los números hasta la pluralidad infinita. De la misma manera construyen el cosmos y todo lo que contiene. El punto se sitúa por debajo de la unidad, pues ambos son indivisibles y así como la unidad es un punto de partida de los números, el punto lo es para las líneas. La línea corresponde al 2, dado que ambos se conciben por medio de la transición y, además, la longitud sin anchura que se extiende entre dos puntos es una línea. El plano corresponde al 3, pues el plano no se considera como una mera longitud, como el 2, sino que ha adquirido en sí, en tercer lugar, la dimensión de la anchura. Cuando se colocan tres puntos, dos en un intervalo, cada uno en un extremo del mismo, y el tercero por encima de la mitad de la línea formada por los dos, pero en otra dimensión, el resultado es un plano. Y la figura o cuerpo sólido, como la

pirámide, viene detrás del 4, pues cuando se coloca otro punto por encima de los tres puntos de los que hemos hablado antes, el resultado es una figura piramidal o cuerpo sólido» *(ibid.* 276-280). Después de hacer notar que este método de construcción de los sólidos por medio de la suma de un punto-unidad a otro es más antiguo que la concepción del punto único que «fluye» en una dimensión tras otra, Sexto concluye: «De esta forma, bajo la dirección de los números, se producen los cuerpos sólidos, y, finalmente, de éstos surgen también los cuerpos sensibles: tierra, agua, aire, fuego y el cosmos en general. Este, nos dicen, está ordenado según una escala musical. De ahí que se agarraran a los números que contienen las razones de las consonancias que componen la escala completa: la cuarta, 4:3, la quinta, 3:2, y la octava, 2:1» *(ibid.* 283).

Cualquiera que sea la fecha de las fuentes inmediatas de Sexto, está claro que el esquema del capítulo matemático permanece sustancialmente sin cambios. Pero en la época de Sexto estaba claro que la evolución era un proceso lógico y no algo que hubiera tenido lugar en el tiempo. Los primeros pitagóricos, ciertamente, concibieron el desarrollo desde la primera unidad numérica hasta una pluralidad de unidades como un proceso físico en el espacio actual. Sabemos esto por unas breves referencias de Aristóteles sobre una cosmogonía pitagórica que no puede ser anterior al final del siglo sexto. En *Met.* 1091a, 12, Aristóteles se lamenta de que los pitagóricos y platónicos representen los números como «generados»; no puede haber generación de las cosas eternas. «En cuanto a los pitagóricos, está claro que los representan como generados; pues dicen abiertamente que cuando la unidad ha sido construida, ya sea a partir de planos, o a partir de la superficie (χροιᾶς) [chroiâs], o el semen, o de cosas que no se pueden precisar, inmediatamente, las partes más cercanas a lo Ilimitado empiezan a ser arrastradas y limitadas por el Límite». Las palabras que siguen a este texto dejan claro que no se trata de una mera generación de números, sino también de un proceso físico cosmogónico: «Mas, puesto que tratan de describir la construcción del mundo y dan a sus palabras un sentido físico...». De acuerdo con esto, aparta esta cuestión por pertenecer a la física, no a la metafísica. Tal como hemos visto, si los cuerpos sensibles son simplemente números, pluralidades de unidades que son ellas mismas magnitudes atómicas, entonces son idénticas la generación de

los números a partir de una sola unidad y la generación de los cuerpos sensibles a partir de un solo átomo.

La dificultad que encontramos para identificar los dos procesos es menor si pensamos que la evolución ha tenido lugar una vez y dio lugar a un cosmos que es eterno y nunca será destruido y reconstruido. Esto no sucedía así en los sistemas jónicos. Para ellos la cosmogonía era un proceso puramente físico de cambio; en un pasado remoto se comenzaría a desarrollar un mundo, que perecería para ser reemplazado por otro. En la tradición itálica no se da una sucesión de mundos. El mundo es uno y eterno [29]. Por tanto, no debemos pensar que la generación de los números ocurriera una y otra vez. La cosmología es como la del *Timeo* de Platón, en la que existe la misma posibilidad de duda sobre si el mundo nunca ha ttenido un comienzo absoluto, o el orden se creó del desorden de una vez por todas «en el principio».

En la descripción que hace Aristóteles del proceso cosmogónico hay dos etapas: 1) la formación de la primera unidad; 2) el subsecuente «acortamiento» de lo Ilimitado, que es limitado progresivamente por el Límite, a medida que se producen más y más unidades. Otras descripciones dejan claro que lo Ilimitado en este sistema es el «aliento ilimitado» que también recibe el nombre de «vacío». Este se extiende fuera del mundo limitado, el cual, como una criatura viviente, respira de él [30]. Sin lugar a dudas, esto corresponde al aire ilimitado de Anaxímenes, ese aliento o aire que circunda el cosmos entero y al que se le compara con el alma humana, que también es aire [31].

1) Aristóteles se lamenta de que los pitagóricos «parecen perdidos cuando describen cómo fue construida la primera unidad para que tuviera magnitud» [32]. Obviamente se trata de la

[29] Ar., frag. 201R, τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἕνα Burnet sugiere que Pitágoras creía probablemente en la coexistencia de una pluralidad de mundos (*E.G.P.* ³, 109). Pero esto carece de base y contradice todos los testimonios con los que contamos. Zeller (I ⁷, 550) piensa que el cosmos pitagórico nunca se destruía.

[30] Aet., II, 9, 1, οἱ μὲν ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου τὸ κενόν, εἰς ὅ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος καὶ ἐξ οὗ Ar., *Física* 203a, 6, οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν) καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ τὸ ἄπειρον. Πλάτων δέ...

[31] Anaxímenes, frag. 2.

[32] *Met.* 1080b, 20, ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν.

primera unidad concebida para el principio del tiempo (si el proceso es temporal), formada o compuesta para tener magnitud y ocupar una posición en el espacio. Aristóteles encuentra difícil entender cómo y de qué elementos estaría formada una unidad de este tipo. Ofrece dos posibilidades, que no se deben rechazar como meras conjeturas carentes de base. Seguramente han sido sugeridas por rasgos que conociera del sistema.

La primera es que esta unidad estaba compuesta de planos o superficies (χροιά [chroiá] es el término que emplean los pitagóricos para referirse a ἐπιφάνεια [epipháneia], la superficie o límite, πέρας [péras] coloreado y visible de un cuerpo sensible, *de Sensu* 439a, 33). Una unidad compuesta de planos es un sólido; y, tal como hemos visto, el sólido mínimo es la pirámide, que consiste en cuatro unidades y tiene cuatro caras que son triángulos equiláteros.

La segunda posibilidad es que la primera unidad con magnitud podría estar compuesta por alguna «semilla» (σπέρμα) [spérma]. Esta concepción biológica se adapta a la noción del mundo como una criatura viva y con aliento, la cual, como otros seres vivos, se desarrollaría desde la semilla hasta su forma plena. También explicaría la posición del principio masculino debajo de lo Limitado y el femenino debajo de lo Ilimitado en la Tabla de los Opuestos, y la afirmación según la cual «el principio de los números es la unidad primera, que es masculino y, como un padre, engendra todos los otros números; mientras que el número 2 es femenino, también llamado lo par» [33]. Estas imágenes perviven incluso en el *Timeo* (50D), donde a la Forma se la compara con un padre, al Receptáculo (el espacio) con una madre y a la naturaleza que surge entre ellos, con la prole. También lo encontramos en una interpretación del *tetractys:* «El sexto *tetractys* es de las cosas que crecen (τῶν φυομένων [tôn phyoménon]: la semilla es análoga al punto y a la unidad, crece en longitud hasta el 2 y la línea; crece en anchura hasta el tres y la superficie; crece en volumen hasta el cuatro y el sólido» (Theon, pág. 97). El mismo Aristóteles parece referirse a la identificación de la unidad y la semilla cuando pregunta «¿Proviene el número de sus elementos, como a partir de una semilla?» y contesta que «nada puede provenir

[33] Hippol., *Ref.* I, 2, 6 *(Dox.* 556).

de aquello que es indivisible» [34]. La indivisibilidad es la característica esencial de la unidad aritmética. Este punto de vista podría combinarse con la sugerencia anterior. Las cuatro unidades que componen la pirámide podrían entenderse como «semillas», si el mundo viviente creciera desde el primer cuerpo hasta las tres dimensiones completas.

Quizá sea necesario insistir todavía en la escasa atención que los historiadores de la filosofía antigua han prestado a las imágenes tradicionales como esta del padre, la madre y la semilla. Se conservan en la poesía, mucho antes de que los filósofos, de estilo más prosaico, las hubieran rechazado y los gramáticos las consideraran como simples «metáforas» arbitrarias. Constituyen, de hecho, los restos de una época en que ese era el único lenguaje disponible para la especulación y se usaban de una forma mucho más literal de lo que imaginamos. Cualquier psicólogo analítico sabe que estas imágenes todavía permanecen en el lenguaje de los sueños. Por eso poseen esa carga emotiva en la poesía en la que se encuentran, y los poetas modernos que renuncian a ellas y exprimen sus cerebros para inventar imágenes que nunca se hayan usado, no consiguen producir el efecto propio de la poesía. Los poetas griegos pensaban de otra manera. Se podría aprender mucho de un estudio de sus llamadas metáforas, teniendo presente que impregnan la filosofía de las épocas precientíficas.

El paso siguiente es dar cuenta del fundamento que existe para conectar la primera unidad con el fuego. Ross (sobre *Met.* 1091a, 15) explica la frase de Aristóteles: «La primera unidad construida como para tener magnitud» desde el fragmento 7 de Filolao: «La primera cosa formada, la unidad (τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν) en el centro de la Esfera, se llama Hestia», y desde el frag. 17: «El cosmos es uno y vino al ser desde el centro». En el sistema astronómico atribuido a Filolao este Fogón central del universo se ha convertido en un cuerpo independiente, alrededor del cual giran los otros cuerpos celestes, incluida la Tierra. En el pitagorismo anterior y en el resumen de Alejandro Polistor, la Tierra estaba todavía en el centro [35]. Pero Hilda Richardson [36] sostiene que «las primeras generaciones de

[34] *Met.* 1092a, 32, ἀλλ' ὡς ἀπὸ σπέρματος; ἀλλ' οὐχ οἷόν τε τοῦ ἀδιαιρέτου τι ἀπελθεῖν.

[35] Cf. Burnet, *E.G.P.* [3], III, y 297 y sigs.

[36] *C.Q.* XX (1926), pág. 119.

la escuela pitagórica colocaban el fuego en el corazón de la Tierra esférica y central. La separación de este fuego y la conversión de la Tierra en un planeta vino después». Aduce como prueba la afirmación de Simplicio, que se opone al sistema de Filolao y dice que la doctrina pitagórica «más genuina» es la del fuego en el centro de la Tierra, dándole calor y vida [37]. Hestia y la Tierra son ya idénticos en Sófocles (frag. 615, Pearson) y Eurípides (frag. 944, $N^2$) y «es, al menos, probable que esta identificación, quienquiera que haya sido el responsable de la misma, se deba en parte a la idea según la cual la Tierra contenía fuego en su interior» —concepción acorde con la existencia de volcanes y manantiales de agua caliente. También cita el tratado de Anatolio *Sobre la Década* [38] que sostiene que los pitagóricos defendían que «cierto cubo ígneo unitario» estaba situado en el centro de los elementos, y Parménides, Empédocles y otros les siguen al «colocar su naturaleza monádica en el centro, como un fogón». Puesto que tanto el sistema de Parménides como el de Empédocles eran geocéntricos, esta unidad ígnea sólo podía situarse en el centro de la Tierra. Si tenemos presente la identificación de lo Ilimitado con el Aire o la oscuridad, «parece cierto», tal como subraya Burnet, «que los pitagóricos identificaron el Límite con el fuego» [39]. De acuerdo con esto, Miss Richardson concluyó que la primera unidad con magnitud en esta cosmogonía es esta unidad ígnea que se encuentra en el centro, alrededor de la cual la niebla u oscuridad ilimitada «condensó la forma dura y sólida de la Tierra».

2) De esta forma, la cosmogonía empezaría por la formación del primer sólido, probablemente una pirámide, la semilla

[37] Simpl., *de caelo*, 512, 9. Ella afirma que esto no debe considerarse como una modificación posterior del sistema de Filolao, basándose en el argumento de Zeller, según el cual eso implicaría una rotación de la tierra (Zeller [5], I, pág. 420). No existe tal implicación.

[38] Anatol., pág. 30, Heiberg = *Vors.* [5], 28 [18], Parménides, A, 44 περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον... τὴν μοναδικὴν φύσιν ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρῦσθαι.

[39] *E.G.P.* [3]. Curiosamente, en Ar., *de gen. et corr.* 335a, 15 y sigs. permanece esta asociación: el alimento es afín a la materia; lo que es nutrido es la forma junto con la materia. De ahí que sea el fuego, como decían los antiguos, el único elemento que «se nutre», pues el fuego es afín, única o primordialmente, a la forma, porque su tendencia natural es moverse hacia el límite (ὅρον) en que consiste la forma de las cosas, y todas las cosas tienden a su lugar natural.

ígnea a partir de la que se generará el mundo. El paso siguiente será examinar la naturaleza del proceso en el que se multiplica esta unidad. Contamos con tres citas de Aristóteles. La primera ya la hemos examinado:

> «Una vez construido el uno... inmediatamente, las partes más próximas a lo Ilimitado comenzaron a ser arrastradas y limitadas por el Límite» (1091a, 15).
>
> «El Cielo es uno, y desde lo Ilimitado trae sobre sí el tiempo y el aliento o Vacío, que mantiene siempre diferenciados los lugares de las cosas individuales» (frag. 201R).
>
> «Los pitagóricos también afirmaron la existencia del Vacío, y que entra en el Cielo, desde el aliento ilimitado que respira el Cielo, siendo el Vacío el que mantiene las cosas diferenciadas, por tratarse de una especie de separación o división entre cosas que están cerca unas de otras; y esto tiene lugar primero entre los números, pues es el Vacío el que delimita sus naturalezas» (*Física* 213b, 22).

La última afirmación sobre los números es inteligible si recordamos que los números están compuestos de unidades atómicas, que se mantienen diferenciadas por intervalos de vacío (o de aire), de la misma forma que los cuerpos que tocamos no se unen en un solo cuerpo. Ya hemos visto cómo describe Aristóteles el método por el que se limita lo Ilimitado en el caso de los números —añadiendo unidades en forma de gnomon alrededor del 1 o del 2. Estos modelos nos dan una visión de los puntos-unidades separados por intervalos vacíos. La expansión del modelo ilustra la multiplicación de las unidades a medida que el Vacío se va acortando.

El «acortamiento» del aliento ilimitado encuentra una fuerte analogía en la teoría médica de Filolao [40], quien enseñaba que nuestros cuerpos están construidos a partir de lo caliente y no participan de lo frío. La semilla que constituye la criatura viviente está caliente y también lo está el seno, el lugar (τόπος) [tópos] en el que se deposita la simiente. Después del nacimiento, la criatura va acortando el aire de fuera, que está frío. Es necesario, por tanto, que el calor del cuerpo se enfríe «por el

[40] *Anon. Lond.* 18, 8 (= *Vors.* [5], 44 [32], A, 27).

acortamiento de este aire traído de fuera» [41]. La analogía es tan cercana que Frank [42] atribuye la cosmogonía de la que habla Aristóteles al mismo Filolao. Pero lo que encontramos en esta cosmogonía es, de nuevo, la identificación del aire ilimitado con el «vacío» —un rasgo más propio del principio que del final del siglo V. Empédocles había establecido que el aire es un cuerpo elemental, al mismo nivel que los otros tres. Y así figura en el resumen de Alejandro Polistor: «de las figuras sólidas, los cuerpos sensibles; los elementos, de los cuales existen cuatro: fuego, agua, tierra y aire». En contraste con esto, las cosmogonía más antigua contaba sólo con dos factores primitivos: el Fuego o Luz, asociado al Límite, y el Aire oscuro, que se identifica con el vacío ilimitado, la «Noche» de las cosmogonías precientíficas.

A pesar de esta mención de los cuatro elementos, el resumen de Alejandro, mantiene ciertos rasgos de la oposición entre el Fuego y el Aire.

> «El aire que está sobre la tierra está estancado y es malsano, y todo lo que se encuentra en él es mortal; pero el aire que está por encima está siempre en movimiento, puro y saludable, y todo lo que está en él es inmortal y divino [43]. El sol, la luna y las estrellas son dioses, pues en ellos predomina lo Caliente; que es causa de la vida... Los hombres han emparentado con los dioses, porque el hombre participa de lo Caliente. De ahí que Dios pensara en nosotros... Un rayo de sol atraviesa el «éter denso» (tal es el nombre que dan al mar y al vaho). Este rayo desciende hasta las profundidades y vigoriza todas las cosas. Todas las cosas viven, las que participan del calor —por

[41] τῇ ἐπεισάκτῳ τοῦ πνεύματος ὁλκῇ. Cf. Ar., *Física* 213b, 23, ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν. frag. 201, ἐπετσάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν.

*Met.* 1091a, 17, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.

[42] *Plato u. d. sog. Pyth.* págs. 326 y sigs.

[43] Wellmann (*Hermes*, 1919, 244) detecta una reminiscencia de esto en *Fedón* 111 A, B, donde el aire inferior en el que vivimos se compara con el éter que hay sobre la «superficie verdadera» de la Tierra, en la que el clima es tan templado ὥστε ἐκείνους ἀνόσους εἶναι καὶ χρόνον τε ζῆν πολὺ πλείω τῶν ἐνθάδε.

> eso las plantas son criaturas vivientes— pero no todas tienen alma. El alma es una parte separada tanto de lo caliente como del éter frío, pues también participa de este. El alma se distingue de la vida y es inmortal, porque aquello de donde ha salido es inmortal» (D. L. viii, 26-28).

Pero si el Aire ilimitado, del que se dice que es el aliento del mundo vivo, corresponde al Aire de Anaxímenes, es importante notar que su condición cambia radicalmente. Anaxímenes entiende el Aire como la «naturaleza» última de la sustancia de todas las cosas; pero en el pitagorismo la naturaleza de las cosas descansa en un principio opuesto, el número, las unidades que componen y limitan los cuerpos sensibles. No ilimitado es más bien el espacio vacío que no ocupan los cuerpos, sino que separa los cuerpos y sus partes. En el atomismo de Leucipo y Demócrito, el cuerpo es el «ser» y el vacío el «no-ser». Por esa época, el vacío se consideraba como un vacío absoluto, sin que se confundiera ya con el aire. Pero la idea de que el espacio vacío es el «no-ser» parece que está ya en Parménides; de ahí se sigue que la identificación del aire con el vacío pertenecía el pitagorismo más antiguo al que Parménides estaba criticando.

Ahora bien, si los átomos pueden identificarse con el fuego, y el aire no es un segundo elemento en su constitución, sino más bien el hueco que los mantiene separados, esta cosmogonía concuerda con una doctrina que Aristóteles discute en *de caelo* III, 5. En ese capítulo se critica a aquellos que sostienen que sólo existen un cuerpo primario, y la última parte se ocupa de los que dicen que este cuerpo es el fuego. Entre estos los hay que simplemente consideran al fuego como compuesto de las partículas más finas y pequeñas. Otros otorgan a las partículas de fuego la forma de la pirámide porque la pirámide es la más afilada de las figuras y el fuego es el más afilado y penetrante de los cuerpos, y porque todos los cuerpos se componen del cuerpo más fino y todas las figuras sólidas, de pirámides. Simplicio, que había mencionado con anterioridad a Hippaso y a Heráclito, se pregunta a qué escuela debería asignarse esta última teoría. Heráclito no dice que el fuego sea piramidal, y «los pitagóricos, que dicen que el fuego consiste en pirámides, no dicen que el fuego sea el elemento de los otros, si (*o* dado que, εἴπερ [eíper]) dicen que el fuego mismo viene

del agua y el aire, de la misma forma que el agua y el aire vienen del fuego». Sin embargo, esto último no forma parte de la teoría tal como la expone Aristóteles. Parece que fue Simplicio quien la extrajo de la crítica subsecuente de Aristóteles. Pero esta crítica no se dirige únicamente contra la opinión sobre las pirámides, sino en general contra todos los que toman el fuego como el único cuerpo primario. Aristóteles dice (304a, 21) que ambos tipos de teoría están abiertos a las mismas objeciones. Si el cuerpo primario es indivisible (ἄτομον) [átomon] existen razones matemáticas previas que impiden la aplicación de cualquier magnitud atómica. Además existen objeciones de tipo físico (φυσικῶς) [physikôs]. Aristóteles considera un hecho seguro que el fuego, el aire y el agua se cambian al uno en el otro, y que estos cambios traen consigo un aumento o disminución de volumen que no puede explicarse por el hipótesis del vacío, porque anteriormente ha demostrado que el vacío no puede existir. Estos argumentos pueden acabar con la teoría si se aceptan todas las suposiciones de Aristóteles; pero no hay razones para admitir que los pitagóricos las dieran por buenas: antes bien, ellos creían en las magnitudes atómicas y en el vacío. Si ignoramos las suposiones de Aristóteles, la doctrina que se ha expuesto se adaptaría a la cosmogonía primitiva que hemos estado reconstruyendo. La pirámide es el sólido mínimo y el átomo ígneo. La generación de los números y de una pluralidad de cuerpos será la multiplicación del primer átomo de fuego; todos los cuerpos serán agregados de tales átomos, y el fuego sería el único cuerpo elemental. El aire o vacío se limita a mantener separadas las unidades. El agua y la tierra se podrían obtener apretando más los átomos, dejando menos vacío entre ellos —una concepción que se parece a la rarefacción y condensación de Anaxímenes, atribuida por Teofrasto a Hippaso y Heráclito [44]. Sin duda, la atribución a Heráclito es un error, pero el esquema sí es el adecuado a una teoría atómica [45]. Incluso Platón, que intenta en lo posible eliminar el va-

[44] Teofrasto, *Phys. Op.* I (Dox. 475), Ἵππασος... καὶ. Ἡράκλειτος... πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνώσει μανὼσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης.

[45] Tal como observa Aristóteles *(Met.* 988b, 34), el ser más elemental sería el primario, a partir del cual se producen otros por combinación (συγκρίσει); y esta propiedad pertenecería al más fino y sutil de los cuerpos;

cío apela a intersicios mayores o menores para explicar las diferencias de peso y densidad.

Hemos trazado ya la totalidad del proceso que conduce a la existencia en el espacio actual de una pluralidad de cuerpos sensibles. No contamos con más detalles que se puedan atribuir con la misma seguridad a la forma más antigua del sistema. Teofrasto critica a la tradición pitagórico-platónica el que limite su atención a los principios rectores.

> «Empezando desde este primer principio o principios, se podría pedir que siguieran explicando las derivaciones sucesivas, y no llegar a un cierto punto y pararse, pues eso es lo que corresponde a un hombre competente y sensible, hacer lo que Arquitas cuenta que hizo Eurito, cuando colocó unos guijarros y explicó que este era el número del hombre, éste el del caballo y éste de otra cosa. Pero ahora (νῦν) [nûn] la mayoría de ellos llegan hasta cierto punto y luego se paran, como hacen los que establecen el Uno y la Díada Indefinida: después de generar los números, los planos y los cuerpos, prácticamente no hablan de nada más. Se limitan a tocar otros asuntos y sólo explican que algunas cosas proceden de la Díada Indefinida, p. e. el lugar, el vacío y lo ilimitado, y otras vienen de los números y del Uno, p. e. el alma y otras; y generan el tiempo y los cielos simultáneamente y muchas otras cosas, pero de los cielos y de lo demás no dicen nada» *(Met.* 6a, 15).

Este texto se debe referir especialmente a los pitagóricos, dado que de Espeusipo, Jenócrates y del mismo Platón se habla más adelante de forma separada [46]. ¿Podría cualquiera que hubiese leído el *Timeo* acusar a Platón de no hablar de las cosas restantes? Pero la impresión general que dejan las noticias

de ahí que esta explicación de cómo se producen otros seres, convendría más a la doctrina que defiende que el fuego es el primer principio. πύκνωσις se considera como reducible a σύγκρισις *Física,* 260b, 11.

[46] «El lugar, el *vacío,* lo ilimitado» es una descripción más adecuada para el Ilimitado pitagórico que para el espacio de Platón, que no estaba vacío. «El tiempo y los cielos simultáneamente» es verdadero en Platón; pero Aristóteles habla del tiempo como si entrara en el Cielo con «el aliento y el vacío» a partir del Ilimitado pitagórico (frag. 201).

de Aristóteles es que los primeros pitagóricos no se ocuparon de un estudio detallado de la naturaleza o de lo que los Jonios llamaron «meteorología». «No dijeron nada sobre el fuego o la tierra o los otros cuerpos de este tipo, supongo que porque no tienen nada que decir que se aplique *especialmente* a las cosas sensibles» *(Met.* 990a, 16). Se interesaron por «las muchas semejanzas que veían en los números (más que en el fuego, la tierra o el agua) con lo que es y lo que deviene, puesto que tal afección de los números era la justicia, tal otra el alma o razón, otra el tiempo oportuno y lo mismo con casi todo lo demás; y también vieron que las propiedades y razones de las armonías se expresaban en números. Por tanto, como vieron que todas las otras cosas se modelaban según los números y éstos eran los primeros en la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de las cosas y que todo el Cielo era armonía y número. Y todas las correspondencias que veían en los números y en las armonías con las afecciones y las partes del cielo y con el orden universal, las reunían en su esquema» *(Met.* 985b, 27).

Estas «semejanzas» (ὁμοιώματα) [homoiómata] entre cosas como la Justicia y las afecciones de los números explican por qué Aristóteles dice a veces que las cosas representan (μιμεῖσθαι) [mimeîsthai] a los números, en lugar de decir simplemente que *son* números. De un cuerpo sensible, tal como hemos visto, se pueden decir que *es* los átomos-unidades que lo componen; pero si alguien dice que «la Justicia es el número cuadrado» no puede querer decir que la Justicia es un plano compuesto de cuatro puntos-unidades; obviamente, lo que quiere decir es que la figura cuadrada es un símbolo que representa o encarna la idea de equidad, igual que cuando se dice de un hombre honesto que es «honrado por los cuatro costados» nadie imagina que su figura tenía realmente cuatro esquinas. Los dos modos de describir la relación de las cosas con los números son perfectamente compatibles, ya que son apropiados respectivamente a diferentes órdenes de «cosas».

Poco después de este pasaje viene la afirmación sobre los elementos del número y la generación de los números a partir de la unidad, y termina diciendo: «los números, tal como dijimos, son la totalidad del Cielo». El orden del mundo, el *cosmos* en el que culmina la cosmogonía, no se concebía, como ocurría en los jonios, por la ordenación de las cuatro grandes

masas concéntricas de tierra, agua, aire y fuego. Las ciencias pitagóricas son la aritmética, la geometría, la astronomía («esférica») y la música, ciencias todas que investigan los elementos del número, la medida y proporción en el cosmos, y la finalidad de su estudio es proporcionar armonía al alma mediante su contemplación. Según estas ciencias, el mundo visible no es el mundo en guerra de Anaximandro en el que hay una lucha entre los opuestos, que invaden perpetuamente las regiones de los otros y pagan la pena por la injusticia que cometen. Más bien se trata de la disposición armónica de la tierra y de los cuerpos celestes según los intervalos de la escala musical. Las mismas ciencias en el esquema que encontramos en Platón de la educación más elevada conducen al mismo fin, la asimilación del alma a los principios de la simetría y la concordia. Como dijo Sócrates anteriormente, en *República* 500B: «Aquel cuyo pensamiento está ocupado con la realidad no tiene tiempo para bajar su mirada al campo de los intereses humanos, ni para entrar en sus luchas lleno de envidia y malquerencia. Sus ojos permanecen fijos en un orden inalterable; las cosas que contempla ni cometen ni reciben injusticia, sino que observan la proporción y el orden debidos. Y con este estudio intentan asemejarse a este orden tanto como pueden, pues un hombre no puede dejar de imitar aquello con lo que convive con deleite y admiración. Por tanto, el filósofo, que convive con lo divino y ordenado, se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que ello es posible para los hombres» [47].

La investigación que llevaron a cabo los jonios «sobre la naturaleza de las cosas» no tenía relación con la conducta ni con la política. Pero Pitágoras (y esto lo subraya Platón en el único sitio en el que menciona su nombre) era valorado preeminentemente por su conversación privada con sus discípulos, a los que legó un «modo de vida» que los distinguía del resto de la humanidad *(Rep.* 600B). «Todas las distinciones que realizaron entre lo que se debe y no se debe hacer apunta a la conversación con lo divino. Este es su primer principio y toda su vida se orienta a seguir a Dios» (ap. Iambl., *V. P.* 137). Este «segui-

[47] El sentido originario de *cosmos* era social y político: el «orden correcto» de un estado, ejército u otro grupo (cf. W. Jaeger, *Paideia* i, 108, E.T.). Esta idea se proyectó, en primer lugar, en la Naturaleza externa y más adelante se redescubrió allí y volvió a servir de modelo a reproducir en la sociedad humana.

miento» o «imitación» de lo divino se ha entendido de formas diversas en los distintos sistemas religiosos. Es probable que lo que opinaban los pitagóricos a este respecto se encuentre fielmente reproducido en el *Timeo* (90B):

> «Si un hombre cultiva sus apetitos y ambiciones y dedica a ello todos sus esfuerzos, sus pensamientos son necesariamente mortales y, en la medida en que sea posible, se vuelve mortal por entero, puesto que ha alimentado su mortalidad. Por si su corazón ama el estudio y la sabiduría verdadera y ha ejercitado esa parte de sí mismo por encima de las otras, estará, con seguridad, preparado para tener pensamientos inmortales y divinos; si ha abrazado la verdad, tampoco podrá dejar de poseer la inmortalidad en la medida mayor que admite la naturaleza humana; y como siempre conservó con devoción su parte divina y mantuvo al genio guardián *(daemon)*, que cohabita con él en buen estado, será necesariamente feliz *(eudaemon)*, por encima de todo. Ahora bien, sólo hay una forma de cuidar de algo: darle los alimentos y movimientos que le son propios. Los movimientos similares a la parte divina que hay en nosotros son los pensamientos y revoluciones del universo; son éstos, por tanto, los que todos los hombres deberían seguir, y... mediante el estudio de las armonías y revoluciones del mundo, debería entrar con su parte inteligente, de acuerdo con su naturaleza prístina, en aquello que es semejante a lo que discierne la inteligencia y alcanzar con ello la plena realización de la vida mejor que conceden los dioses a los humanos, tanto ahora como en el tiempo que está por venir.»

En este pasaje Platón muestra cómo la vida de aspiración moral y religiosa se identificaba con el propósito de alcanzar la verdad respecto al orden del mundo. La filosofía es la consecución de la inmortalidad. La meta se alcanza mediante la purificación del alma de los bajos deseos y las ambiciones mundanas, quedando así libre la parte divina para aprehender la armonía del *cosmos* y reproducirla en la armonía del microcosmos.

# 2

# La Vía de la Verdad de Parménides

Conocemos ya cuál fue la cosmología que Parménides[1], en su calidad de pitagórico disidente, se dedicó a criticar. Su mentalidad lógica se rebeló contra la suposición que esta cosmología compartía con otros sistemas del siglo V. Todos habían descrito cómo surgía un mundo múltiple a partir de una unidad original y también reconocían dentro del mundo una oposición de contrarios que se derivaba de algún par primitivo: lo Caliente y lo Frío, el Fuego y el Aire, o la Luz y la Oscuridad. A Parménides le parecía irracional que desde un Ser Uno originario pudieran surgir primero dos y después muchos. Heráclito también había protestado; pero su ataque se realizaba partiendo de la posición contraria, esto es, negando la realidad de cualquier ser inmutable. Heráclito abolió la noción de sustancia; nada permanece lo mismo. De acuerdo con esto, rechazó también cualquier cosmogonía que comenzara con un Uno que existiera permanentemente y consideró que el mundo del devenir con sus opuestos en lucha era la realidad última. Parménides opta por la otra alternativa. Sostiene la noción de un ser sustancial, con todas las consecuencias que pudo extraer de ello gracias a su lógica. Si se toman en serio su unidad y su ser, este no puede convertirse en dos y luego en muchos; ningún mundo plural puede proceder del Uno. Por tanto, la pluralidad, el devenir, el cambio y el movimiento son, en algún sentido, irreales.

La postura de Parménides no es la de un hombre de ciencia. Aristóteles le llama el antinaturalista (ἀφύσικος) [aphýsikos], pues los «seres naturales» son seres capaces de movimiento. La formación pitagórica de Parménides se debe a sus preferencias por la unidad, el reposo y el límite, y su aversión por la pluralidad, el movimiento y lo ilimitado, a los cuales los fí-

[1] Este capítulo se basa en parte en un artículo, *Parmenides' Two Ways*, C.Q. XXVII (1933), 97, en el que se discuten algunos de los temas con una mayor extensión.

sicos jonios no ponían ningún tipo de objeción. Más que renunciar a estos atributos del ser, lo que hace es desafiar al sentido común y seguir a la razón contra la evidencia de nuestros ojos y oídos. Pero aunque en su doctrina central («lo real es uno, limitado y permanece en reposo») podemos encontrar restos de preconcepciones religiosas y morales, y el simbolismo de su poema indique que la investigación de la verdad es comparable a una actividad religiosa [2], la verdad que descubre no está animada por una creencia religiosa. Nunca llama «dios» a su Ser Uno. Parménides es una curiosa mezcla de profeta y lógico. Heráclito era el profeta de un *Logos* que sólo se podía expresar en contradicciones aparentes. Parménides es el profeta de una lógica que no tolerará ningún tipo de contradicción.

En la puesta en escena de su poema, Parménides sigue a la tradición apocalíptica: la verdad se la revela una diosa que le visita en una región que está más allá de las puertas del día y la noche. Esta actitud no es nueva. Hesíodo afirmaba que le habían enseñado las Musas del Helicón. A partir del siglo VI pueden haber abundado los poemas del tipo del descenso de Orfeo al mundo subterráneo. Esta actitud tradicional del poeta hacia su obra no es un mero artificio estéril. Puede compararse a cuando Heráclito dice reproducir en su tratado a la Verdad que permanece para siempre. Pero Parménides es también, y por encima de todo, el hombre que razona. Él es el primer hombre que argumenta, deduciendo unas conclusiones de unas premisas, en vez de realizar afirmaciones dogmáticas. Su escuela dio origen a la dialéctica. El nuevo método de la argumentación puede haber sido sugerido por las demostraciones de la geometría, que estaban cobrando forma en las manos de los pitagóricos y proporcionaban las primeras pruebas rígidas: «concededme ciertas suposiciones y yo probaré el resto». La *reductio ad absurdum* fue también inventada o adoptada por Zenón.

Las premisas de Parménides establecen de una forma más abstracta la primera suposición común a todos sus predecesores, milesios o pitagóricos: en último lugar, existe un Ser Uno. Su pensamiento se desarrolla a partir de este concepto abstracto, intentando averiguar cuáles atributos pueden pertenecer lógicamente a un ser que es uno y cuáles no. Al mismo tiempo,

[2] Tal como C. M. Bowra pone de relieve en un interesante ensayo sobre el Proemio, *Classical Philol.* XXXII (1937), 2, pág. 97.

este Ser Uno no es una mera abstracción; resulta ser una sustancia única, continua y homogénea que llena la totalidad del espacio. Según opinaba Parménides, hasta ese punto podemos llegar con la razón, pero no podemos ir más allá. Tal ser no puede devenir, ni dejar de ser, ni cambiar; una unidad de este tipo tampoco puede ser una pluralidad. No hay transición posible desde el Ser Uno al mundo plural y cambiante que nos parecen revelar nuestros sentidos. De acuerdo con esto, su obra se divide, después del Proemio, en dos partes. La *Vía de la Verdad* deduce la naturaleza de la realidad una desde premisas que se afirman como irrefutablemente verdaderas. Acaba con una clara advertencia sobre la *Vía de la Apariencia* que viene a continuación, diciéndonos que esta no es verdadera o consistente con la verdad. Según esto, esta segunda parte no tiene la forma de una deducción lógica, sino que se trata de una cosmogonía escrita de la forma tradicional. El punto de partida es la falsa creencia de los mortales que confían en sus sentidos y aceptan la apariencia de dos fuerzas opuestas que luchan en el mundo. Desafortunadamente sobreviven muy pocos fragmentos de la segunda parte; pero es probable que contemos con cerca de la totalidad de la *Vía de la Verdad* gracias a Simplicio, que la copió en su comentario a la *Física* porque el libro se había vuelto muy raro. Y es de la *Vía de la Verdad* de lo que nos vamos a ocupar de forma principal.

### Frag. I. *Proemio*

No necesitamos demorarnos mucho en el proemio alegórico. Parménides viaja en el carro del sol por una carretera, lejos de los caminos trillados de los hombres, la cual le lleva a través de las puertas del Día y la Noche. Más allá de éstas una diosa le da la bienvenida. El hecho de que traspase estas puertas tiene un carácter simbólico [3]. La Luz y la Oscuridad son los dos

[3] No recuerdo haber encontrado en ninguna explicación de Parménides ninguna referencia a Proclo *in Parm.* iv, 34 (Cousin), quien, siguiendo a Syriano, dice de Parménides en el diálogo de Platón, ofreciendo su propia hipótesis para entender el ejercicio dialéctico: ἀλλ' οὐχὶ τὸ σεμνότατον τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων πάρεργον ἂν ἐποιήσατο τῆς κατὰ τὴν γυμνασίαν διδασκαλίας, καίτοι νέοις προσήκειν ταύτην ἡγούμενος. ἐκεῖνο δὲ πρεσβυ-

opuestos principales de las erróneas apariencias. El pensamiento de Parménides ha viajado más allá de la región de la Apariencia hasta lo que Platón llama en el *Fedro* el Plano de la Verdad, lugar que frecuentan los carros de las almas antes de la encarnación. La diosa aprueba su venida y le dice:

> «Es necesario que aprendas todo —tanto el inamovible corazón de la Verdad bien redonda como lo que les parece a los mortales, en lo cual no existe creencia verdadera» (I, 28-30).

La Vía de la Verdad y la Vía de la Apariencia (tal como la vamos a llamar) son las dos divisiones del poema: la deducción de la naturaleza del Ser Uno y la cosmogonía ilegítima.

### Frags. 2, 3, 6 *11.* 1-3. *La Vía de la Verdad y la Vía del No-ser*

La diosa, por tanto, anuncia dos vías que pueden seguirse y que se siguen a continuación. Pero los fragmentos siguientes mencionan otra Vía que no puede seguirse en absoluto, pues es «indiscernible por completo». El siguiente pasaje contrasta esta Vía intransitable con la Vía de la Verdad y finalmente la rechaza.

> «Ven ahora y te diré —atiende y pon mis palabras en tu corazón— las únicas vías de investigación que pueden ser pensadas: una, que *<Aquello que es>* [4] *es, y es imposible que no sea,* es la Vía de la Persuasión, pues la persuasión sirve a la Verdad.

τικῆς εἶναι διανοίας καθορᾶν καὶ οὐδὲ ανθρωπίνης, ὡς ἐν τοῖς ποίημασί φησιν, ἀλλὰ νύμφης Ὑψιπύλης τινός.

Esto parece significar que Parménides decía de su diosa que era «la ninfa Hypsipyle». Las «altas puertas» deben ser las puertas del Día y la Noche, que el poema describe de forma tan elaborada.

[4] ἡ μὲν ὅπως ἔστι τε (Simplic., ἔστι γε, Proclo) καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. La ausencia del sujeto de ἔστι sugiere que Parménides escribió ἡ μὲν ὅπως ἐὸν ἔστι καὶ ὡς, κτλ. Cf. frag. 6, 1 ἐὸν ἔμμεναι. No veo cómo ὅπως ἔστι puede significar «dass IST *ist*» (Kranz). En 8, 12, γε se insertó de forma parecida en Simplicio, F, ἔκ γε μὴ ὄντος, para completar el metro después de que ἐκ μὴ ὄντος (D.E.) se escribiera en vez de ἐκ μὴ ἐόντος. Posteriormente, sin embargo, encontramos ὡς ἔστι sin sujeto explícito (8, 2).

«Otra, que *no es y es necesario no ser* ésta, te diré, es un sendero indiscernible por completo, pues tú no podrías conocer lo que no es —ya que eso es imposible— ni formularlo.

«Pues es la misma cosa la que puede pensarse y la que puede ser» [5].

«Lo que puede ser dicho y pensado tiene que ser; pues es posible para ello ser, pero no es posible para la "nada" ser. Estas cosas te ordeno que consideres, pues esta es la primera vía de investigación de la que te aparto» [6].

La primera Vía de la no-verdad contradice directamente a la Vía de la Verdad. El punto de partida de la Vía verdadera es: *Aquello que es, es y no puede no ser.* El punto de partida de la Vía falsa es: *lo que es, no es, y tiene que no ser,* o *es posible para «la nada» ser.* Aquí se aprecia una contradicción flagrante; uno u otro de estos puntos de partida tienen que rechazarse antes de que podamos avanzar un paso en cualquier dirección. En consecuencia, la diosa condena la Vía falsa como «absolutamente indiscernible»: una vía que empieza desde una no-identidad cae en la oscuridad total y no puede seguirse de ella ningún tipo de conclusión. La decisión que aquí se toma de abandonar cualquier consideración sobre esta Vía se repite en el frag. 8, 12-18, donde se niega que cualquier cosa llegue a ser desde la no-existencia: «la decisión sobre estas cosas reside en esto: *es o no es.* Pero la decisión se ha tomado como era de necesidad —dejar esa Vía a un lado como impensable o innombrable, pues no es una Vía verdadera». Por tanto, esta no es la falsa Vía que la diosa (en el frag. 1) prometió enseñar a Parménides y que aparece en la segunda parte del poema. El sentido común y los filósofos estuvieron de acuerdo en que nada podía surgir de la Nada. Ningún avance se puede lograr desde la premisa según la cual todo lo que existe estuvo alguna vez en estado de no-existencia, o que la no-entidad puede existir. La diosa dice de hecho que «es posible pensar» (εἰσι νοῆσαι) [eisi noêsai] tres alternativas de las que esta premisa es una de ellas; juntas las tres agotan todas las posibilidades lógicamente

[5] Frags. 2 y 3, Diels-Kranz, *Vors* [5] (4 y 5 en ediciones posteriores).
[6] Frag. 6, 1-3. La traducción que hace Burnet de la primera línea encuentra apoyo en la paráfrasis de Simplicio *(E.G.P.* [3], 174).

concebibles. Pero más adelante dice de esta Vía que empieza en la absoluta no-existencia de algo que es «impensable e innombrable» (ἀνόητον ἀνώνυμον 8, 17) [anóeton anónymon]. A esta Vía intransitable la podemos llamar, para distinguirla de las otras, la Vía del No-ser. Y se ve rechazada, de una vez por todas, en los fragmentos anteriores.

### Frags. 6, *11.* 4-9; 7. *Advertencia contra la Vía de la Apariencia*

Posteriormente, la diosa advierte a Parménides para que no confíe en esa Vía de la Apariencia en la que se le ha dicho que debe ser instruido al igual que en la Vía de la Verdad. Se trata de la Vía de la creencia mortal basada en la experiencia sensible. El frag. 6 continúa:

> «Pero, en segundo lugar, te aparto de la Vía por la que transitan, bicéfalos, los mortales que no saben nada; pues la perplejidad guía el deambulante pensamiento en sus pechos. Son llevados ciegos y sordos, aturdidos, como hordas sin discernimiento [7], que han decidido creer que *es y no es, lo mismo y no lo mismo,* y para quienes hay una vía para todas las cosas que vuelvan sobre sí mismas (frag. 6, 4-final).
>
> Pues nunca se probará esto: que las cosas que son, no son; pero tú apartarás tu pensamiento de esta Vía de investigación y no dejes que la costumbre que viene de la mucha experiencia te fuerce a poner en esta Vía un ojo

[7] Esta denuncia abusiva de «los mortales que no saben nada» (no iniciados, en contraste con οἱ εἰδότες, οἱ σοφοί) puede ser un rasgo sacado de la literatura de la revelación mística (Diels, *Parmenides Lehrgedicht,* 68). Cf. Kern, Orphic. Frag. 233, θῆρές τ' οἰωνοί τε βροτῶν τ' ἀετώσια φῦλα, |ἄχθεα γῆς, εἴδωλα τετυγμένα, μηδαμὰ μηδὲν| εἰδότες, seguido por líneas que imitan el *Himno a Demeter,* 256, de Homero, νήιδες ἄνθρωποι καὶ ἀγράδμονες οὔτ' ἀγαθοῖο | αἶσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο. Aristófanes, *Aves* (Parábasis), 685, ἄγε δὴ φύσιν ἄνδρες ἀμαυρόβιοι, φύλλων γενεᾶ προσόνοιοι, | ὀλιγοδρανέες, πλάσματα πηλοῦ, σκιοειδέα φῦλ' ἀμενηνά, κτλ. Empédocles también critica a los hombres por su creencia en la generación y la corrupción: frag. 11, «Locos —pues no tienen pensamientos de amplio alcance— son los que creen que lo que no era antes, viene al ser y que una cosa puede perecer y ser destruida posteriormente».

perdido y una lengua y oídos aturdidos, sino que juzga mediante el razonamiento la muy debatida prueba que te digo [8].

Sólo queda una Vía de la que se pueda hablar: que *es*» (A partir de aquí viene toda la Vía de la Verdad).

He llamado a esta vía de la no-verdad la «Vía de la Apariencia» y he traducido βροτῶν δόξας [brotôn dóxas] (I, 30) por «lo que les parece a los mortales» [«what seems to mortals» (N. del T.)], porque «opiniones» o «creencias» limita la interpretación. «Lo que les parece a los mortales» (τὰ δοκοῦντα [tà dokoûnta], I, 31) incluye a) lo que *parece real* o aparece a los sentidos; b) lo que *parece verdad*, lo que todos los hombres, confundidos por los sentidos, creen y los dogmas pensados por los filósofos y poetas sobre la misma base, y c) lo que ha *parecido correcto* a los hombres (νενόμισται) [nenómistai], la decisión que han «establecido» de reconocer las apariencias y las creencias que se fundan en ellas en la institución convencional del lenguaje. Esta decisión se menciona donde la Vía de la Verdad niega que pueda alzarse un segundo ser al lado del ser que ya existe: «por eso todas esas cosas serán meras palabras —todas las cosas que han establecido (κατέθεντο) [katéthento] los mortales creyendo que son verdaderas: la generación y la corrupción, ser y no ser, el cambio de lugar y el intercambio de color brillante» (8, 38-41). Y, de nuevo, al comienzo de la Vía de la Apariencia: «Pues los mortales han decidido (κατέθεντο γνώμας) [katéthento gnómas] nombrar dos formas, de las cuales no es necesario una, y ahí es donde se extravían» (8, 53-54, seguido de la descripción de las dos formas, el Fuego y la Noche, y toda la cosmogonía de la segunda parte).

Parménides quiere decir que todos los hombres —tanto los hombres comunes como los filósofos— están de acuerdo en creer en la realidad del mundo que nuestros sentidos nos parecen mostrar. Las premisas de las que parten no son el reconocimiento del Ser Uno solamente (del que se sigue la Vía de

[8] Frag. 7, puesto en su sitio por Kranz, con el apoyo de Diels, *Vors* [4] (1922), I, XXVIII. El ojo y el oído careeen de objeto externo. La lengua se puede usar para el gusto o el habla, que a veces se incluye entre los sentidos; Hippocr. π. διαίτης, 1, 23, los siete αἰσθήσεις incluyen στόμα διαλέκτου y la respiración.

la Verdad y nada más) ni el reconocimiento de un estado original de pura nada (que conduciría a la intransitable Vía del No-ser). Lo que de hecho aceptan los mortales como real y último es un mundo de diversidad, en el que las cosas «son y no son» y pasan de la no existencia a la existencia y regresan de nuevo a la generación y corrupción, y de ser *esto* («lo mismo») a ser *otra cosa* («no lo mismo») por medio del cambio. Los elementos, piensan, se modifican o transforman «en un ir y venir que vuelve sobre sí mismo» [9]. La generación, el cambio y la diversidad que presuponen debe asumirse en cualquier cosmogonía, y así ocurrirá en la cosmogonía de la segunda parte. Pero Parménides es el único que percibe que en este punto el error empieza a traspasar los límites de la verdad.

## *Premisas de la Vía de la Verdad*

En estos textos, Parménides ha establecido las premisas desde las que la Vía de la Verdad deducirá los atributos de lo real.

1) *Aquello que es, es, y no puede no ser; lo que no es, no es, y no puede ser.* Lo real existe y nunca puede no existir. De ello se sigue que no hay algo así como el «llegar-a-ser» desde la no existencia ni el perecer en la no-existencia. El «ser» tiene para Parménides un sentido estricto y absoluto: una cosa es o no es. Si es, es completa y absolutamente; si no es, es simplemente nada. No hay grados de ser; una cosa no puede ser en parte real y en parte irreal. Nunca puede haber un estado de no-ser en el que lo que es pudiera ser alguna vez, y no puede darse ningún tipo de transición del no-ser al ser, o del ser al no-ser. Ni puede haber ningún cambio en aquello que es, pues ello significaría que *no es* a veces lo que es en otras.

2) *Lo que es puede ser pensado o conocido y se puede decir o nombrar de forma verdadera; y lo que no es, no.* Esta premisa se refiere a la relación de lo real con el pensamiento y el lenguaje. «Es la misma cosa la que puede ser pensada y la que puede ser» [10]. «El pensamiento y pensar que "es", es uno y lo

[9] Puede tratarse de una referencia especial al ὁδὸς ἄνω κάτω de Heráclito, pero el Aire de Anaxímenes también se convierte en Fuego cuando se rarifica y en Agua y Tierra cuando se condensa.

[10] Frag. 3, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. Sigo a Zeller y Burnet en la lectura de ἔστιν, «es posible». Otras formas de construir la palabra (su-

mismo, pues no encontrarás pensamiento fuera de lo que es, ya que los pensamientos se formulan con respecto a lo que es»[11]. El pensamiento se formula con nombres que son verdaderos, esto es, nombres de lo que realmente es. Ningún pensamiento o significado se expresa en nombres que no son verdaderos. No encontrarás pensamiento (significado) fuera de algo real, y esto real es significado por la formulación de ese pensamiento en palabras. Las palabras no pueden significar otra cosa. El frag. 8 continúa: «Pues no hay ni habrá otra cosa más allá de lo que es, puesto que el Destino lo ha encadenado a ser íntegro e inamovible.» (Puesto que es «íntegro», completo y omniabarcante, no existe nada fuera de él que se pueda pensar o decir. Y es «inamovible» o incambiable; por tanto, nunca habrá nada que surja fuera de él. Lo real no puede dejar de ser lo que es y convertirse en otra cosa). «Por eso todos esos (nombres) serán meras palabras —todos (los nombres) sobre los que los mortales se han puesto de acuerdo creyendo que son verdaderos: generarse y perecer, ser y no-ser, cambio de lugar e intercambio de color brillante». Todos estos términos se rechazan por ser nombres vacíos que no tienen significado, dado que no se aplican a lo que es y no hay nada más que puedan significar.

Sólo lo que es puede pensarse o nombrarse verdaderamente; y sólo lo que puede ser pensado puede ser. Lo real debe ser lo mismo que lo concebible y lógicamente coherente, lo cual es pensable por la razón (λόγος) [lógos] en tanto que se opone a los sentidos (frag. 7, 5). Lo real es lo mismo que lo racional. Y lo real es la única cosa que puede nombrarse o «formularse». En un sentido, Parménides no niega que sea posible creer

geridas por Heidel, H. Gomperz y otros) poseen también el mismo sentido. No puedo creer que Parménides quisiera decir: «Pensar es la misma cosa que ser». En ninguna parte sugiere que su Ser Uno piense, y a cualquier griego de esta época y de mucho después le hubiera parecido un sinsentido afirmar que *«A existe»* significa lo mismo que *«A piensa»*.

[11] Frag. 8, 34, ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. El contexto apoya la traducción que hemos hecho arriba (Heidel, Fränkel, H. Gomperz, Kranz). Ciertamente, Parménides sostenía que no puede haber pensamiento sin un objeto que es; pero nada en el poema apoya la idea de que el pensar es lo mismo que su objeto. La traducción de Burnet: «lo que puede pensarse y aquello en virtud de lo cual el pensamiento existe, son lo mismo» es bastante tautológica: equivale a «lo que puede pensarse es el objeto de pensamiento».

y decir lo que es falso; a los mortales se les acusa de hacer ambas cosas. Pero él parece sostener la opinión, que fue mantenida posteriormente, según la cual todos los enunciados falsos son carentes de significado. Platón formula esta idea de la forma siguiente: «Pensar (o decir) lo que es falso es pensar lo que no es; pero eso es pensar en nada; y eso, a su vez, es no pensar en absoluto» [12]. En una palabra, es imposible decir o pensar lo que es falso, porque no hay nada a lo que se puedan referir los enunciados falsos, esto es, no significan nada. De esta forma, Parménides sostiene que los nombres falsos como «generación» y «corrupción» carecen de significado. Sólo el pensamiento (νοεῖν) [noeîn], al ser diferente de la creencia que se basa en los sentidos, tiene un objeto real.

3) *Lo que es, es uno y no puede ser muchos.* Parménides no ofrece ninguna prueba que sostenga esta tercera premisa. Teofrasto [13] la suple de la siguiente forma: «Lo que está más allá de lo que es, no es; lo que no es, es nada; por tanto, lo que es, es uno.» Probablemente, Teofrasto estaba siguiendo a Aristóteles [14]: «Cuando afirma que más allá de lo que es, lo que no es, es nada, piensa que lo que es, es necesariamente uno y no hay nada más». Y probablemente lo que hacía Aristóteles era ampliar el frag. 8, 36, «No hay ni habrá otra cosa más allá de lo que es». Que lo real es, en última instancia, uno, es algo que ya se había afirmado fuera del campo de la filosofía; quizá por eso Parménides deja sin demostrar esta premisa. Lo que es nuevo es su insistencia en que lo que es uno no puede ser muchos, o llegar a ser muchos. La unidad de lo real se afirma de una forma tan estricta y absoluta como su ser. Lo real es *único:* no hay una segunda cosa que esté más allá. Es también *indivisible;* no contiene una pluralidad de partes diferenciadas, ni podrá nunca dividirse en partes. No puede existir una pluralidad de cosas que sean (πολλὰ ὄντα) [pollà ónta].

[12] *Teeteto,* 189A, *Sofista,* 237DE, *Eutidemo,* 286C, 283E. Ver F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge,* págs. 115, 204.
[13] Ap. Simplic., *Física,* 115, 11 (Parm. A 8).
[14] *Met.* 986b, 28.

## LA VIA DE LA VERDAD

Desde las premisas que hemos establecido podemos ahora volver a la Vía de la Verdad, en la que se deducen sus consecuencias. Contamos aquí con lo que parece ser un fragmento continuo de sesenta y una líneas. Comienza (como si se tratara de un teorema geométrico), con una especie de enunciación de las conclusiones que se tienen que demostrar.

Frag. 8, 1-6. *Enunciación.*

> Sólo queda hablar de una Vía: que *es*. Y en este camino encontramos numerosos rastros: que lo que es no ha nacido y no puede parecer; íntegro, único [15], inamovible y sin final (en el tiempo), ni fue, ni será, puesto que es ahora todo a un tiempo, uno y continuo.

Los muchos atributos que aquí se enumeran se intentan demostrar ahora mediante una serie de argumentos.

Frag. 8, 6-21. *Ni nace ni perece.*

Primero se demuestra que lo que no ha nacido no puede perecer.

> Pues, ¿qué génesis le buscarás? ¿De qué forma y a partir de qué pudo crecer? [16].

El nacimiento y el crecimiento sugieren un ser vivo que crece al alimentarse de algo que está fuera de él. Así, Empédocles dice de la suma de sus cuatro elementos: «¿Qué podría aumentar todo esto y desde dónde vendría?» (17, 32). Platón también sostiene que aunque el mundo es un ser vivo, no coge alimen-

[15] μουνογενές, «único». En *Timeo*, 31B, 92C, Platón dice esto del mundo (en oposición a una pluralidad de mundos). En este momento (11. 7-13) se probará que el Ser es 1) *íntegro*, pues no viene a la existencia poco a poco, sino que es «todo a la vez», y 2) *único*, dado que no puede surgir un segundo ser fuera de él.

[16] αὐξηθέν ¿Quizás αὐξηθῆν (como μιγῆν, 12, 5, y φῦν 8, 10)?, αὐξηθῆν', Wilam.

to de fuera (*Tim.* 33C). Ambos niegan la doctrina milesia, según la cual existe algo ilimitado que rodea (περιέχον) [periékhon] al mundo, le proporciona la materia alimenticia y es el sitio al que volvería la materia del mundo cuando este pereciera. En la cosmogonía pitagórica el mundo se desarrollaba también a partir de una primera unidad o simiente y aspiraba el aire del ilimitado que existe «más allá del Cielo». Parménides está rechazando la noción según la cual lo que es puede haber nacido de esta manera y haberse desarrollado hasta alcanzar sus actuales dimensiones. Según él, tiene que haber existido siempre como un todo (οὖλον [oûlon], *l.* 4).

Y tampoco, continúa, podría haber surgido de la pura nada.

> Tampoco te permito decir o pensar que viene de lo que no es; pues lo que «no es» no puede ser dicho ni pensado.

Lo que es no puede nunca haber permanecido en un estado de no-ser, pues un estado así es inconcebible y la afirmación carece de significado: no existe nada a lo que las palabras «no es» se puedan referir. En este sentido, dice Meliso: «lo que fue, fue siempre y siempre será. Pues si se hubiera generado, antes de hacerlo sería nada, y si era nada, nada podría haber surgido nunca de la nada» (frag. 1).

> ¿Y qué necesidad le habría agitado, partiendo de la nada, para nacer antes o después?
> Así, es preciso que sea enteramente o no sea en absoluto.

Esta es una objeción inteligente e irrefutable a las cosmogonías corrientes. Todas ellas dan por cierto que existe un proceso de nacimiento o generación que comenzaría en algún momento del tiempo. No podrían dar razones de por qué no ha comenzado en un momento anterior o posterior. La última línea rechaza cualquier proceso de generación durante el cual el ser estuviera desarrollándose hasta completarse y al final del cual fuera por fin un todo. «Es ahora, todo a la vez». «Es preciso que sea *enteramente* o no sea en absoluto». Y añade: dando por supuesto que siempre está ahí como una totalidad, nada puede surgir a su lado además de él. Es «único» (μουνογενές [mounogenés] 8, 4).

Ni la fuerza de la opinión tolerará que surja de lo que no es, algo fuera y más allá de ello (esto es, más allá de lo que es [17]).

Este algo otro surgiría del no-ser; pero eso es imposible. En 8, 36, vuelve a decir: «no hay ni habrá ningún otro (ἄλλο) [állo] al lado de lo que es (πάρεξ τοῦ ἐόντος)», de lo que se deduce que toda generación y cambio deben ser meras palabras carentes de significado. El Ser Uno existe siempre como una totalidad; nada más ni nada diferente se le pueden añadir. La multiplicidad de las formas (los opuestos sensibles) y los cambios de cualidad en los que creen los mortales no pueden ser reales. La conclusión es que nada puede venir al ser desde el no-ser.

Por lo que la Justicia con sus cadenas no le permite sufrir la generación ni el perecer, sino que lo agarra con fuerza. La decisión sobre estas cosas reside en esto: *Es o no es.* Pero la decisión se ha tomado como era de necesidad: dejar una Vía a un lado como impensable e innombrable —pues no es una Vía verdadera— y afirmar que la otra Vía es real y verdadera.

Esto se refiere a la decisión tomada en el frag. 2, donde la Vía del No-ser se rechazaba por ser «un sendero completamente indiscernible» porque el No-ser es incognoscible y no se puede formular (pág. 31).

¿Y cómo podría lo que es, ser en el futuro? [18] ¿Y cómo podría haberse generado? Pues, si vino al ser, no *es;* y tampoco *es,* si va a ser en un futuro.

[17] Entiendo que παρ' αὐτό significa «fuera de lo que es», *«etwas anderes als eben dieses»* (Kranz), no *«etwas anderes als eben Nichtseiendes»* (Diels). Cf. Empédocles 17, 30, καὶ πρὸς τοῖς (los cuatro elementos) οὔτ ἄρ τι ἐπιγίνεται. [Ar.] MXG. 974a, 5, εἴτ' ὄντων τινῶν ἀεὶ ἕτερα προσγίγνοιτο πλέον ἄν καὶ μεῖζον τὸ ὂν γεγονέναι. ᾧ δέ πλέον καί μεῖζον, τοῦτο γενέσθαι ἂν ἐξ οὐδενός.

[18] πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; MSS. Diels. Esto se ajusta a la línea siguiente (εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι) pero si se considera necesario que haya alguna referencia al perecer, ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν (Karsten Kranz) puede ser adecuada. H. Gomperz *(Psych. Beob.* II) entiende εἰ ἔγεντο como «si fue una vez (pero ya no es)».

De este modo se extingue la generación, y del perecer no se oye nada más.

En este párrafo se hace eco de aquel otro que dice: «Nunca fue, ni será, dado que es ahora todo a la vez». Sólo se puede usar el presente «es», puesto que no hay proceso de generación que empiece en un tiempo y acabe en otro, durante el cual podríamos decir que no está todo allí, sino que va a estar en el futuro [19].

Aristóteles resume el argumento de Parménides cuando subraya que su teoría de la generación a partir de la existencia potencial es la única solución al problema. «Los primeros que investigaron la verdad y la naturaleza de las cosas de forma filosófica tomaron otro camino [20] empujados por la falta de experiencia. Dicen que nada de lo que es se genera ni perece, pues lo que se genera lo hace desde lo que es o desde lo que no es, y ambas cosas son imposibles, ya que lo que es no puede venir al ser, porque es ya, y nada puede venir al ser desde lo que no es, porque algo debe permanecer como substrato. De la misma manera, exageraron también la consecuencia que se sigue, pues negaron la verdadera existencia de una pluralidad de cosas, al decir que sólo el Ser es» *(Física,* 191a, 23). Parménides incluía a todo tipo de cambio en su negación de la generación, ya que en el cambio, algo que no era viene al ser y algo que era una cosa determinada viene a ser otra cosa diferente que antes no era. Todo esto le parecía a él irracional.

[19] Esta interpretación encuentra su apoyo en Meliso, frag. 2, εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἄν ποτε γινόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γινόμενον). ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν ἀεί τε ἦν καί ἀεὶ ἔσται, οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν. οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι, si traducimos ἤρξατο (y ἐτελεύτησε) γὰρ ἄν ποτε γινόμενον como «Habría comenzado alguna vez a (y otra vez acabaría de) ser». Sir W. D. Ross (Ar., *Physics,* págs. 471-472) afirma que γινόμενον (y no γενόμενον que es lo que encontramos en Diels) es la lectura verdadera. Interpreta ἀρχήν y τελευτήν como un principio *espacial* (esto es, una parte que vino al ser en primer lugar) y un final *espacial* (esto es, una parte que vino al ser en último lugar), y entiende que la conclusión es que lo real no tiene principio o final *espacial.* Así, Meliso sostenía que «si un cambio tiene lugar, debe comenzar en alguna parte y desarrollarse luego». Esta noción se ajusta a la evolución pitagórica del cosmos a partir de una semilla o chispa que se extiende más y más por lo ilimitado. El eleático no puede admitir este tipo de proceso: lo que siempre es, tiene que ser «todo a la vez», nunca existir en parte y en parte no.

[20] Después de todo, la Vía de la Verdad de Parménides es confundente.

Se rechaza, por tanto, algo que habían supuesto todas las cosmogonías anteriores. Ninguna, de hecho, había creído que algo pudiera surgir de la nada, y los filósofos del siglo VI habían considerado al Ser primario como una sustancia permanente e imperecedera. Pero, no contentos con esto, habían hecho surgir de este Ser un mundo plural y cambiante, al que habían considerado como real. Del Uno, que siempre es, se había originado una pluralidad, que no estaba antes ni estaría después. Y esto había empezado a ocurrir en algún momento del tiempo. Parménides dice que todo esto no sólo es inexplicable, sino imposible. Todos admitían que su Ser primario real nunca había comenzado ni cesaría de existir jamás. Pero, al lado de esto, nacía y se desarrollaba un mundo de cosas real y ordenado. ¿Desde dónde? No desde el Ser real originario, pues ese era ya, de forma absoluta y completa; ningún otro ser podía surgir de él. Ni tampoco desde la nada, pues todos estaban de acuerdo en que nada podía surgir de la nada. Por tanto, un mundo cambiante, compuesto de muchas cosas reales, nunca puede surgir.

Los pensadores que vinieron después aceptaron la primera conclusión: «ni generación ni perecer de lo real». Todos estaban de acuerdo en que los factores reales últimos —los elementos, los átomos, etc.— no podían tener un comienzo ni un final. Pero evitaron llegar a la conclusión según la cual no podía existir nunca un mundo plural. Esto último lo consiguieron haciendo de sus cosas reales últimas una pluralidad en vez de una unidad y reduciendo la «generación» de las cosas compuestas a reordenamiento de los factores reales últimos.

Frag. 8, 22-25. *Lo que es, al ser uno y homogéneo, es indivisible.*

El último párrafo mostraba que ningún otro ser podía surgir de la nada, sumándose al Ser que siempre existe. En el siguiente se niega que este Ser único pudiera llegar a ser muchos por la vía de la división, la cual no implicaría ningún ser nuevo, sino sólo la pérdida de unidad. El Ser es uno, homogéneo y continuo, sin distinción de partes, y tal unidad no puede romperse.

Tampoco es divisible, dado que es todo igual (homogéneo); ni hay aquí más que allí, porque esto impediría su cohesión; ni tiene partes más débiles, sino que todo está lleno de lo que es. Por eso es todo continuo, pues lo que es está junto a lo que es.

El Ser uno, si es real y absolutamente uno, es indivisible, porque es todo igual (sin distinción de partes) y uniformemente distribuido; no hay más de él en un lugar que en otro. Tampoco tiene brechas. Por tanto, no existe razón alguna para que se pudiera romper en partes y convertirse en muchos. Esta negación tiene muchas consecuencias.

El Ilimitado de Anaximandro no tenía límites ni distinciones internas (este es uno de los sentidos de ἄπειρον [ápeiron]) hasta que los opuestos, lo caliente y lo frío, empezaron a separarse. Si esto fuera así, argumenta Parménides, entonces no podía surgir ninguna distinción. Sólo se podría deber a alguna desigualdad o carencia de homogeneidad y equilibrio, lo cual es inconsistente con la perfecta unidad. Así, vemos en Meliso: «Dado que es uno, es igual por todas partes, pues si no lo fuera, sería más de uno y sería, por tanto, no uno, sino muchos» [21]. Tendría, de hecho, partes distintas, una caliente y otra fría o (como en el Aire de Anaxímenes) una más densa y otra menos; y habría, al menos, dos seres originales. Si sólo hay uno, debe ser todo igual y no habrá razones para que se rompa en dos o en muchos [22].

La insistencia en la unidad se dirige contra la doctrina pitagórica del «vacío» ilimitado al que se recurría para separar las unidades de que se componían los números y en la cosmogonía se le identificaba con el aire o aliento que separaba los cuerpos sólidos en el espacio. Los atomistas identificaron después al cuerpo con lo que es y al vacío con lo que no es o la nada. Pero Parménides afirma que la nada no puede existir. Y dado que esta «nada» es necesaria para separar una pluralidad de cosas discretas, tal pluralidad no puede existir. El Ser tiene

[21] Recuerdo como fragmento 6a por Burnet, *E.G.P.* [3], *322, a partir de Simplicio, Física* 130, 30 y sigs. y MXG. 974a, 13.

[22] Cf. Platón, *Timeo* 57E. En un estado de uniformidad (ὁμαλότης) no puede haber más que reposo, pues no puede haber distinción entre lo que mueve y lo que es movido. El movimiento requiere que no hay uniformidad, debido a la no igualdad.

que ser absolutamente continuo. Meliso amplía esta doctrina: «No hay ningún vacío, pues el vacío es nada y lo que es nada, no puede ser. Y tampoco se mueve, pues carece de sitio al que trasladarse, ya que está lleno. Si existiera algún vacío, se trasladaría al vacío, pero como no hay vacío, no tiene sitio al que trasladarse. Y no puede ser denso o poco denso, pues lo poco denso no puede estar tan lleno como lo denso, sino que tiene que estar más vacío. Lo que está lleno tiene que distinguirse de esta manera de lo que no lo está: si una cosa tiene sitio para otra y la pone dentro, no está llena; si no tiene sitio para ponerla dentro, entonces está llena. Luego tiene que estar llena si no hay vacío, y si está lleno, no se mueve.» (frag. 7, 7-10).

Aristóteles resume así esta doctrina: Algunos de los filósofos antiguos sostenían que lo que es tiene que ser uno e inamovible. El vacío, decían, no es; pero, a menos que exista un vacío con un ser separado de sí mismo, «lo que es no puede moverse, ni puede ser muchos, dado que no hay nada que mantenga las cosas separadas. Y en su último respecto, creían, la idea según la cual el universo no es continuo, sino que consiste en cosas discretas que están en contacto (sin un vacío que las separe, como en Empédocles) no es mejor que la idea según la cual no es una cosa, sino muchas junto con un vacío (como en el atomismo)... Más adelante mantienen que es igualmente necesario negar la existencia del movimiento. Al razonar de esta manera, fueron llevados a traspasar y olvidarse de la percepción sensible, sobre la base de que se debe seguir el argumento racional, y, de esta forma, afirmaron que el universo es uno e inamovible» *(de gen. et corr.* 325a, 2).

La última frase de Aristóteles se debe referir al mandato de la diosa de «juzgar por la razón» (λόγῳ) [lógo] y no por los sentidos (7, 5), o quizá a otro fragmento que es también relevante en este contexto [23]:

> Mira a las cosas que aunque están lejos (¿de los sentidos?) están todavía presentes en el pensamiento [24]. Pues no pue-

[23] Posiblemente este fragmento formaba parte del 8, 25 (Zeller-Nestle, I [7], 692). Frag. 5 aparece en este lugar en Proclo, lo cual puede ser síntoma de que falte algo.

[24] Cf. Empédocles, 17, 18, «Contémplala *(Philia)* con tu pensamiento (νόῳ) y no te dejes confundir por tus ojos».

des cortar la cohesión del ser, ni dispersándolo por todas partes en orden, ni reuniéndolo [25] (frag. 4 [2]).

Si confiamos en la razón frente a los sentidos, veremos que el Ser no puede dividirse y dispersarse para formar un mundo ordenado (κόσμος) [kósmos], ni se puede formar un orden de este tipo juntando las partes que se encuentran separadas.

Parménides quiere decir que lo que es continuo (συνεχές) [synekhés] no sólo no está dividido, sino que además es indivisible. La indivisibilidad permanece siempre como el atributo de la unidad del número y, naturalmente, se atribuía a los puntos-unidades que tenían magnitud que aparecían en el atomismo pitagórico criticado por Zenón. Todavía se encuentra en los cuerpos impenetrables que los atomistas posteriores, Leucipo y Demócrito, llamaban «ser», en contraposición al vacío. Sólo que ellos mantienen que existe desde toda la eternidad un número ilimitado de seres físicamente indivisibles, y no uno sólo. Aristóteles [26], por otro lado, cuando critica el dogma eleático que dice que «el Todo es Uno», pone de relieve que Parménides se equivocó debido a la ambigüedad del término «uno». «Continuo» e «indivisible» significan cosas distintas. Si el Uno es continuo, entonces tiene que ser divisible sin limitación y, en consecuencia, tiene que ser muchos, al menos en potencia; mientras que si es indivisible (como un punto o unidad aritmética), no habrá cantidad ni cualidad y el universo no podrá ser ni ilimitado (Meliso), ni limitado (Parménides), pues lo limitado es divisible, aunque el límite no lo sea.

Parménides ha negado que lo Ilimitado pueda ser real en cualquiera de sus sentidos. No existe un material ilimitado exterior, del cual se pudiera extraer la sustancia del mundo. No existe el vacío ni fuera ni dentro de la extensión del Ser. No existe una pluralidad ilimitada de unidades, pues el Ser es único y no puede aumentarse por adición. Y tampoco es el Ser infinitamente divisible en una pluralidad, dado que es homogéneo y continuo.

[25] Heráclito 91D, σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει.
[26] *Física* Aii, 185b, 6.

Frag. 8, 26-42. *Lo que es no puede moverse ni cambiar*

Hasta ahora, el movimiento y el cambio se habían aceptado como hechos evidentes por sí mismos y los filósofos habían atribuido ambos al ser primario. Este era considerado como un ser vivo, «inmortal» e imperecedero y, consecuentemente, como algo que siempre estaba en movimiento, y los opuestos se habían separado de él en el proceso cosmogónico. Como muestra el argumento de Meliso (pág. 40), se admitía que nada podía moverse a menos que hubiera algún espacio vacío en el que se pudiera mover [27]. Según esto, el movimiento se vuelve imposible si no hay vacío. Para Parménides el vacío no puede existir, ni en el exterior de su Ser Uno, ni en forma de intersicios en su interior, pues el vacío es nada y la nada no puede existir. De ahí que el Ser Uno no se pueda mover de un lugar a otro y que no pueda ocurrir ningún movimiento en el interior de su completa continuidad.

> Pero es inamovible en los límites de sus fuertes ataduras, sin principio ni fin, puesto que la generación y el acabamiento del ser han sido llevados lejos y la opinión verdadera los ha empujado fuera.

El término «inamovible» (ἀκίνητον) [akíneton] niega tanto la locomoción como el cambio de cualquier tipo [28]. El rechazo anterior de toda generación y acabamiento del ser se invoca como prueba de que ningún movimiento podría nunca empezar o acabar, ni ningún cambio ocurrir, dado que cualquier cambio implica que algo que no era llegue a ser o que algo que era deje de ser.

> Lo mismo y habitando en el mismo (lugar), es puesto por sí mismo y, de esta forma, habita allí, firme e inmóvil, pues la dominadora Necesidad lo mantiene en las ataduras del límite que lo cerca, porque no es permitido que

[27] Platón, *Teeteto* 180E, Μέλισσοί τε καί Παρμενίδαι... διισχυρίζονται ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

[28] Empédocles, 17, 13, puede decir que sus elementos son *inmutables* (ἀκίνητοι), aunque siempre se estén moviendo en el espacio.

lo que es sea imperfecto, pues no necesita nada; si fuera (¿imperfecto?), tendría necesidad de todo [29].

El Ser Uno no es imperfecto (no finito, incompleto, ἀτελεύτητον [ateleúteton]) y no necesita ni carece de nada. Parménides conecta estos atributos con la inmovilidad. Dichos atributos son propios de la divinidad. Jenófanes dijo de su Dios único: «Siempre habita en el mismo (sitio), sin moverse en absoluto; ni le conviene desplazarse de un sitio a otro» (frag. 26). También objetaba lo que se había dicho de los dioses (que eran como señores o sirvientes los unos de los otros), porque ninguno de ellos tenía ninguna necesidad [30]. «En las discusiones sobre lo divino» dice Aristóteles, «la filosofía popular propone con frecuencia la idea según la cual todo lo divino, todo lo primario y supremo es necesariamente inmutable. Esto confirma lo que hemos dicho, pues no hay nada que sea más fuerte que él y que lo pueda mover —pues eso significaría que es más divino— y no tiene defecto ni carece de ninguna de las excelencias que le son propias» (οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν, *de caelo* 279a, 31). Lo que se sugiere es que un ser perfecto no tendría motivos para cambiar o moverse, de la misma manera que un animal tiene que moverse para suplir sus necesidades [31]. El Ser Uno de Parménides hereda estas características divinas, pero nunca recibe el nombre de «dios» ni habla de él como un ser vivo consciente. Como subraya Diels, ha evitado conscientemente asociarlo con la concepción popular de los dioses. Negar todo movimiento es negar la vida, y aquí Parménides se separa claramente de los sistemas anteriores.

La perfección también implica limitación. Lo completo

[29] [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο. La lectura es dudosa.

[30] [Plut.] Strom. 4 = *Vors.* 21 [11] A, 32, ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως. Xen., *Mem.* I, 6, 10, νομίζω τὸ μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι. Eur., *Her.* 1341 δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, οὐδενός. Antifón Sof., frag. 10 = Suid. ἀδέητος. ό μηδενὸς δεόμενος καὶ πάντα ἔχων. 'Αντιφῶν ἐν ᾶ 'Αληθείας. «διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται (θεός? νοῦς?) οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος».

(Aquí parece que ἄπειρος recibe el mismo tratamiento que el Νοῦς de Anaxágoras. Ver nota y loc., Diels-Kranz, *Vors.* [5], 87 [80], B, 10).

[31] En *Timeo* 33CD, Platón describe el universo divino como si este no tuviera necesidad de alimento externo, y por tanto carece de miembros que le permitan la locomoción.

(τέλειον) [téleion] no puede carecer de final (τέλος) [télos] o límites (πέρας) [péras]. La afirmación que dice que la Necesidad mantiene al Ser en las ataduras del límite puede estar dirigida contra el Ilimitado de Anaximandro, al que llama «lo divino». Ello nos lleva a la forma esférica. Pero aquí la perfección y completud del Ser nos recuerda la premisa que dice que «lo que puede ser pensado es lo mismo que lo que puede ser». Este Ser es todo lo que puede concebirse por el pensamiento racional.

> El pensamiento y el pensar que *es*, son uno y lo mismo. Pues no encontrarás pensamiento fuera de lo que es, ya que los pensamientos se formulan con respecto a lo que es, pues no hay ni habrá otra cosa más allá de lo que es, dado que el destino lo ha encadenado a ser íntegro e inamovible.
>
> Por tanto, todos esos (nombres) serán meras palabras —todos (los nombres) sobre los que los mortales se han puesto de acuerdo, creyendo que son verdaderos: generación y perecer, ser y no ser, cambio de lugar e intercambio de color brillante.

Puesto que el Ser es «íntegro» y completo, no puede quedar otro ser fuera de él, no puede haber otro objeto de pensamiento. Y es inmutable, puesto que no hay nada que no sea y pueda llegar a ser por medio del cambio. La única cualidad que se menciona es el color, que se consideraba como el acompañante inseparable de la superficie o «límite» de un cuerpo sólido [32]. Puesto que el Ser tiene un límite, cabría esperar que tuviera color. Pero Parménides tiene que negar tanto este como los otros opuestos sensibles.

## Frag. 8, 42-49. *La Esfera del Ser*

A continuación de las negaciones que acabamos de ver, viene la descripción positiva del Ser como una esfera.

> Pero, puesto que existe un límite último, es completo por todos los lados, como la masa de una esfera bien re-

[32] Más arriba, pág. 44.

donda, equidistante del centro desde todas partes, pues no puede haber algo mayor o menor en un lugar o en otro, ya que no existe una Nada que le impida alcanzar la uniformidad, y lo que es no podría ser más aquí y menos allí, pues es por completo inviolable, dado que es igual a sí mismo [33] por todas partes y se encuentra con sus límites de manera uniforme.

Aquí Parménides niega una vez más el vacío, al calificarlo de pura «nada» que interrumpiría la continuidad del Ser y lo convertiría en una pluralidad. Asimismo, una variación de densidad de este tipo podría destruir su equilibrio y provocar su división en los opuestos que se devoran unos a otros [34]. La Esfera es la figura obvia, al ser el único sólido que contiene una superficie única, sin rupturas. De igual modo, el Demiurgo de Platón dio al mundo la forma que le era apropiada y afín a su naturaleza: «de acuerdo con esto hizo su forma redonda y esférica, equidistante del centro a los extremos por todas partes —una figura que es la más perfecta y uniforme de todas, pues juzgó que la uniformidad es inmensamente mejor que su opuesto» [35] (*Tim.* 33B).

## LA VIA DE LA APARIENCIA

En este punto termina la Vía de la Verdad. «Aquí», continúa la diosa, «pongo fin al razonamiento digno de confianza y al pensamiento sobre la verdad». La deducción racional de todos los posibles atributos del Ser real está ya completa. Es un

[33] οἷ reflexivo, como en Homero, *Od.* XI, 434 (Fränkel), cf. Emp., 29, 3, σφαῖρος ἔην καὶ <πάντοθεν> ἶσος ἑαυτῷ.

[34] Pienso que ἄσυλον «inviolable» niega la doctrina de Anaximandro según la cual las cosas pagan la pena de sus invasiones injustas en las regiones de los otros y sufren represalias (que vendrían expresadas por σῦλαι, σῦλον). El mundo de Platón no necesita manos para defenderse, *Timeo* 33D.

[35] La totalidad del contexto creo que impide que pensemos que la Esfera es metafórica, «un símil que ilustre la posibilidad del pensamiento racional» (A. H. Coxon, *The Philosophy of Parmenides*, C.Q. XXX, 140). En Platón es el *movimiento* de la revolución esférica lo que simboliza la razón (no la forma de la figura y la equidistancia de los extremos a partir del centro), y la Esfera de Parménides no se mueve. También Platón lo toma de forma literal en *Sofista* 244E, y no es hombre que critique a Parménides de forma capciosa.

sólido geométrico que ocupa la totalidad del espacio, tiene la forma perfecta de la esfera y llena el «ser» continuo, uniforme y homogéneo. Lo más esencial es que todos estos atributos pertenecen a las categorías de la extensión y la cantidad, las categorías matemáticas. La esfera no contiene los opuestos de cualidad sensible. Por esta razón, parece erróneo describir la teoría de Parménides como un monismo *corporeísta*. Nunca se refiere a él en términos de cuerpo (σῶμα) [sôma]. Cuando Platón describe el mundo visible como una criatura única y eternamente viviente, construye su cuerpo antes de ocuparse del alma y subraya que «necesita ser corpóreo (σωματοειδές) [somatoeidés] y, por tanto, visible y tangible; y nada es visible sin fuego, ni tangible sin tierra. En consecuencia, el dios empezó haciendo el cuerpo del mundo a base de fuego y tierra», añadiendo después los otros dos elementos *(Tim.* 31B). El Ser Uno de Parménides no contiene fuego ni tierra, ni es visible ni tangible. Tampoco contiene luz ni oscuridad, que corresponden a la vista, ni dureza, blandura, calor, frío, etc. que corresponden al tacto. Es un objeto del pensamiento, no de los sentidos. La diosa afirma ahora que añadir estos opuestos, colocados bajo el par primario, Luz (Fuego) y Oscuridad (Noche), es dar un paso ilegítimo que no se justifica desde el punto de vista de la razón. Todos los opuestos se aparecen a nuestros sentidos y los mortales los han admitido como reales. Pero, he aquí se han equivocado. Estas cualidades no se pueden deducir, como los atributos que antes hemos considerado, de las premisas de la Vía de la Verdad.

Frag. 8, 50-61. *Transición a la Vía de la Apariencia*

Aquí pongo fin al razonamiento digno de confianza y al pensamiento sobre la verdad. A partir de ahora, aprende la opinión de los mortales, escuchando el engañoso orden de mis palabras.

A Parménides se le había dicho al principio que juzgara por la razón (κρῖναι λόγῳ [krînai lógo] 7, 5) y que no confiara en sus sentidos. Aquí, cuando la opinión falsa va a dar el salto mortal y va a seguir a los sentidos, el discurso racional (λόγος ἠδὲ νόημα) [lógos edè nóema] sobre la verdad cede su puesto

ante un «engañoso orden de palabras» (κόσμον ἐπέων) [kósmon epéon] o nombres. «Cosmos» se usa referido a su sentido de orden del mundo [36]. La cosmogonía que viene a continuación en la Vía de la Apariencia es un cosmos de nombres falsos, que no son nombres de lo real.

Pues los mortales han decidido nombrar dos formas, de las cuales no es correcto nombrar una, y ahí es donde se extravían; y las han distinguido como opuestas en figura y han asignado señales distintas para cada una de ellas: aquí el flamígero Fuego del cielo, suave, muy ligero, igual a sí mismo en todas las direcciones, pero no lo mismo que lo otro [37]; y también aquello otro, su completo opuesto, la ciega Noche, una forma densa y pesada. Yo te cuento esta disposición de cosas, todas plausibles [38], para que nunca te supere el juicio de ningún mortal.

La frase «de las cuales no es correcto nombrar una» ha sido, creo, malinterpretada por aquellos que entienden que los mortales se equivocaron al nombrar la segunda forma, La Noche, pero acertaron al nombrar la primera, el Fuego. Aristóteles, en efecto, dice que Parménides «puso lo caliente o el fuego bajo el Ser y lo Frío o la tierra bajo el No-ser». Esto no puede basarse únicamente en este texto, que no habla ni de lo caliente, ni de lo frío ni de la tierra; más bien debe querer decir que el fuego o el calor es, si no completamente real, sí, al menos, el más caliente de los dos, o que representa a lo real en el mundo

[36] Como en frag. 4 [2] σκιδνάμενον... κατὰ κόσμον y Heráclito, 30D (20 Byw.). Heráclito, I, habla de la verdad (λόγος) eterna que se puede aprender a partir de las palabras (ἐπέων) y las cosas que establece; afirma, pues, que sus palabras no son engañosas. Empédocles (17, 26), de forma similar, cuando critica a Parménides por negar los elementos visibles, afirma «σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν sustituyendo de forma significativa el término ἐπέων que usa Parménides, por λόγου.

[37] Esta frase puede arrojar luz sobre la condena que hace a los mortales por sostener que el ser es «lo mismo y no lo mismo» (frag. 6, 8).

[38] ἐοικότα, sc. τοῖς ἐτύμοισι Xenoph., 35, ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι. Hom., *Od.* 19, 203, y Hes., *Teogonía* 27, ψεύδεα πολλὰ ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Platón, *Timeo* 29C: explica que un εἰκών sólo puede ser εἰκότες λόγοι, ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή. Las úlimas palabras pueden tratarse de una paráfrasis que hace Platón a 1. 61.

de la apariencia sensible. Pero resulta difícil creer que Parménides, con su alternativa radical, «es o no es», y su construcción absoluta del ser y el no-ser, pueda haber sostenido que el fuego tuviera algún derecho de ser real. Seguramente se percató de que nuestra creencia en la existencia del fuego como luz o calor se basa precisamente en lo mismo que nuestra creencia en la existencia de la oscuridad o el frío, a saber, en el testimonio de los sentidos, que ven la luz y siente el calor. Si la opinión que considera el fuego y a la luz como reales hubiera tenido para él alguna base racional, sin lugar a dudas hubieran figurado ambos en la Vía de la Verdad; pero no hay ni una sola palabra sobre ellos. Además, no es posible que un filósofo de la antigüedad concibiera que un opuesto sensible pudiera existir sin el otro —la luz sin la oscuridad o el calor sin el frío. El curso y sentido de la totalidad del poema exigen que el significado sea el siguiente: los mortales, aunque han nombrado correctamente al Ser, se han equivocado al ir más allá y nombrar dos Formas, cuando *ninguna* de ellas puede nombrarse. De acuerdo con esto, debemos entender a la diosa de la siguiente forma: «los mortales han decidido nombrar dos formas, de las cuales no se puede nombrar (ni) una» [39]. Ambos nombres son falsos; ninguna forma es real. El siguiente fragmento, después de un breve intervalo, sienta las consecuencias de este error.

> Pero ahora que todas las cosas se han llamado Luz y Noche y los nombres que corresponden a sus diversas fuerzas se han asignado a estas cosas y a aquéllas, el Todo está lleno, a la vez, de Luz y de la imperceptible Noche, ambas por igual, dado que ninguna tiene parte en la otra [40] (frag. 9).

[39] Esto parece estar en completo acuerdo con H. Gomperz (*Psych. Beob.* 16), «statt einer Einheit eine Zweiheit (von der eben die eine Einheit zu viel ist, nicht angenommen werden sollte), statt des einen wahrfaft Seienden zwei nicht wahrhaft seinde Erscheinungen». Diels ya había objetado que μίαν no podía ser un sustituto de τὴν ἑτέρην pero su propia interpretación era bastante forzada y no escapaba tampoco a la objeción. Ver Zeller-Nestle, I [7], 703. M. Diès (*Parménide,* pág. 14) traduce: *«deux formes... dont aucune n'est permise seule».*

[40] Cf. Alejandro Polystor, ap. Diog. L., VIII, 26 (doctrina pitagórica): «Los seres que tienen igual parte (ἰσόμοιρα) en el mundo son la Luz y la Oscuridad...» Luz y Oscuridad, Día y Noche, Fuego y «Aire»: cada miem-

«Los nombres que corresponden a sus diversas fuerzas» se refiere a los nombres de cosas (más tarde se las llamaría cualidades) tales como «lo caliente», «lo frío», «lo ligero», «lo pesado», etc. En el siglo V [41], «lo caliente», por ejemplo, se concebía como una «fuerza» activa (δύναμις) [dýnamis] que residía en los cuerpos y los capacitaba para actuar sobre nuestros sentidos y para causar «afecciones» (πάθη) [páthe] a otros cuerpos. Una porción de «lo caliente» presente en un cuerpo es la «fuerza» que nos hace sentir calor y calienta otros cuerpos más fríos. «Los nombres que corresponden (o que caen bajo) sus diversas fuerzas» formarán una lista de cualidades opuestas, ordenadas, como en la Tabla de los Opuestos de los pitagóricos, en dos series («estas cosas y aquellas») debajo del par primario:

| Luz | Oscuridad |
|---|---|
| Fluido (ἀραιόν) [araión] | Denso (πυκινόν) [pykinón] |
| Ligero (ἐλαφρόν [elaphrón] | Pesado (ἐμβριθές) [embrithés], etc. |

El escolio que cita Simplicio *(Física,* 31, 3) añade dos pares más: caliente y frío, y suave y duro.

Por tanto, este fragmento dice lo siguiente: una vez que se han nombrado (y, equivocadamente, se han reconocido como reales) la Luz y la Noche, se ha elaborado una lista de las

bro del par tiene, en el mundo ordenado, su propia región o lote (μοῖρα) diferenciado, fijado por el Destino. «El Hado (εἱμαρμένη) es la causa de que las cosas estén así dispuestas, tanto en su totalidad como parte a parte» *(ibid.,* 27).

[41] Especialmente en los escritos de los médicos. Ver los testimonios que ha recogido J. Souilhé, *Etude sur le terme* Δύναμις (París, 1919). La importancia del uso de δύναμις entre los médicos se debe obviamente a que un doctor está interesado en las sustancias en la medida en que tiene la *potencia* de afectar (ποιεῖν) al estado físico del paciente (ὁ πάσχων). De ahí que estudie «fuerzas» como «lo dulce», «lo amargo», «lo salado», etc., para encontrar remedios que tuvieran las potencias (δυνάμεις τοῦ ποιεῖν) requeridas. Souilhé (pág. 26), siguiendo al escolio sobre 8, 56-59 (Simplicio, *Física,* 31, 3) subraya en nuestro texto: «ces δυνάμεις ne sont autres que les *qualités* opposées: le chaud et le froid, le dur et le mou, le leger et le dense», y señala que el y término δύναμις se atribuye al médico Alcmeón: Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ ξηροῦ ψυχροῦ θερμοῦ πικροῦ καὶ τῶν λοιπῶν (Aet., V, 30, 1). Ver también el interesante ensayo de Mr. H. C. Baldry sobre *Los «Términos Técnicos» en Platón. C. Q.* XXXI (1937), 141 y sigs. Platón usa μορφαί y δυνάμεις aplicado a las cualidades que llenaban el espacio «antes» de que el Demiurgo añadiera las forma geométricas de nuestros cuerpos primarios *(Timeo* 52D).

correspondientes cualidades físicas y se han añadido a la Esfera geométrica deducida en la Vía de la Verdad, desde ese momento, el Todo (esto es, la Esfera) estará lleno (no ya de un «ser» homogéneo solamente, sino) de estos pares de opuestos sensibles. Están igualmente equilibrados y «ninguno tiene parte en el otro»: los opuestos en cada par, como lo caliente y lo frío, se encuentran «separados uno de otro», aunque son capaces de ser combinados en mezclas [42]. Por tanto, habremos reconocido y añadido a nuestra concepción de la esfera la pluralidad de fuerzas que deben poseer los cuerpos para afectar a nuestros sentidos y para actuar sobre otros cuerpos.

En la antigüedad se discutió si la Esfera descrita en la Vía de la Verdad era o no el «Cielo» visible (Οὐρανός) [Ouranós] [43]. La respuesta es que la Esfera, o «el Todo», no es el Cielo visible hasta que se haya llenado con la luz, la oscuridad y todas las otras fuerzas opuestas. En ese momento, el sólido geométrico que ocupa todo el espacio se convertiría en el cuerpo físico perceptible del mundo. Al añadir esto, la base permanente del ser, que es real cuando está solo, se ha convertido en un estado de cosas inicial (ἀρχή) [arkhé], un posible punto de partida del devenir. Dado un cuerpo físico, lleno de las fuerzas opuestas, análogo al cuerpo ilimitado de Anaximandro o a la Esfera de Empédocles, del cual se separan los opuestos, la cosmogonía puede comenzar y proceder según las líneas tradicionales:

> Conocerás la naturaleza del firmamento y todos los signos del firmamento y la operación destructiva de la pura y brillante antorcha del sol, y de dónde han surgido; y aprenderás las obras errantes y la naturaleza de la luna de ojos redondos. Conocerás también el Cielo circundante, de dónde nació y cómo la Necesidad condujo y forzó a mantener los límites de las estrellas... cómo la tierra, el sol, la luna, el firmamento común, el insuperable Olimpo y el ardiente poder de las estrellas son impulsados a nacer (frag. 10, 11).

[42] Plut., *adv. Col.* 1114B (sobre Parménides), ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται καὶ στοιχεῖα μιγνὺς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ.

[43] Simplicio, *Física* 143, 4, οὐδὲ τῷ οὐρανῷ ἐφαρμόττει τὰ παρ' αὐτοῦ λεγόμενα, ὥς τινας ὑπολαβεῖν ὁ Εὔδημός φησιν ἀκούσαντας τοῦ «πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ».

El Cielo es conducido (en su movimiento circular) por la Necesidad y es forzado «a mantener los límites» de las ardientes estrellas visibles. Estas palabras buscan recalcar, por la vía del contraste, lo que se dijo de la Esfera, «mantenida por la Necesidad en los lazos de sus límites» (la circunferencia), y «forzado por el Destino a ser íntegro e inamovible» (8, 30, 37). Los límites de las estrellas son los anillos (στέφαναι) [stéphanai] que Parménides sustituye por los círculos de los cuerpos celestes que forman la armonía cósmica del Cielo pitagórico. De esta forma, la Esfera inamovible y homogénea pasa a ser el Cielo que da vueltas con toda la multiplicidad de apariencias cambiantes.

Si he interpretado bien la transición a la Vía de la Apariencia, nos encontramos ahora con una cuestión muy debatida. Dado que de esta Vía se dice que es falsa, se ha supuesto que la cosmogonía que contiene no puede ser una construcción propia de Parménides. Se ha considerado como una sistematización o un mero catálogo de creencias sobre el mundo sostenidas por los hombres comunes o expuestas en las cosmogonías poéticas y en los sistemas filosóficos del siglo sexto; y se entiende que la totalidad se rechaza como una simple mentira. Basándonos en esta hipótesis, es difícil interpretar la forma y los contenidos de esta parte del poema. Aunque sobreviven pocos fragmentos, sabemos lo suficiente como para afirmar que había una cosmogonía larga y detallada, escrita en el estilo narrativo tradicional. El principio de la armonía de los opuestos se restituye y personifica en una diosa, la cual, desde el centro de los anillos de los cuerpos celestes, gobierna todas las cosas: «en todas partes está ella presente, que es la que provoca el doloroso nacimiento y la cópula, al enviar a lo femenino al abrazo de lo masculino, y de nuevo lo masculino a lo femenino». «Antes que a los otros dioses, concibió a Eros». Después venía una teogonía y un relato de las «violentas hazañas» que tienen lugar en la sucesión dinástica de los dioses supremos. También tenemos noticias de una antropogonía, algunas teorías sobre la naturaleza ígnea del alma, una descripción de la percepción sensorial y algunas cosas más. Por otra parte, hay cosas, como la teoría de las στέφαναι [stéphanai], de las que no encontramos ningún rastro en otra parte. ¿Es posible que un filósofo que quisiera desacreditar las creencias populares o las doctrinas de las escuelas rivales las expusiera en forma de cosmogonía, sin

la más mínima ironía, caricatura o crítica, hasta el punto de que los mismos antiguos no pudieran descubrir que las doctrinas eran las suyas? Los doxógrafos las atribuyen a Parménides, como si se tratara de las opiniones de cualquier otro filósofo.

La opinión más natural, según la cual esta cosmogonía pertenece al propio Parménides, cuenta con el apoyo de Aristóteles:

> «Parménides parece hablar con más profundidad (que Jenófanes y Meliso, que parecen «demasiado toscos»). Considerando que fuera de lo que es, lo que no es, es nada, piensa que lo que es, es necesariamente uno y que no hay nada más... pero, viéndose obligado a tener en cuenta las apariencias obvias y suponiendo que, mientras que lo Uno existe según el argumento racional, según nuestros sentidos existe una pluralidad, él afirma que son dos las causas o principios, lo Caliente y lo Frío, esto es, el fuego y la Tierra; y coloca lo Caliente bajo lo que es y lo Frío bajo lo que no es» *(Met.* 986b, 27).

Aristóteles (acertada o equivocadamente) quiere decir claramente que Parménides [44] no podía ignorar por completo las apariencias manifiestas del mundo sensible y estaba obligado a dar alguna explicación de él, aunque la razón le asegurara que lo real tenía que ser uno. Por tanto, restituyó los dos opuestos principales que la Vía de la Verdad había desterrado de la Esfera.

Esto es exactamente lo que hace la diosa al pasar de la Vía de la Verdad a la Vía de la Apariencia. Si tomamos su lenguaje de forma literal, parece sugerir que los mortales son responsables de la existencia aparente (aunque irreal) de las cualidades sensibles. Cuando el Fuego y la Noche se han «nombrado», dice, el Todo está inmediatamente lleno de ambos. Dar nom-

[44] El Parménides que «habla con penetración» y está obligado «a tratar de las apariencias» es el hombre y no (como sugiere Burnet, *E.G.P.* [3], 182) una parte del poema que contenga opiniones que Aristóteles sabía que Parménides condenaba. Teofrasto (*Dox.* 482) se limita a repetir la afirmación de Aristóteles en términos algo diferentes, confirmando así su opinión. Dice que Parménides «siguió las dos vías» (no sólo la «Vía de la Verdad» e «intentó dar una explicación del origen de las cosas» ( y no se limitó a recoger las falsas opiniones de otros).

bre a algo, significa reconocerlo como sustancia. Pero Parménides no puede haber pensado que los hombres han dotado al Cielo de todas sus apariencias por medio del acto arbitrario de nombrarlas. Sin la existencia previa de las apariencias, ¿cómo podrían haberlas nombrado los hombres? Pero si no tomamos el lenguaje de forma literal, las apariencias quedarían sin explicar. El razonamiento le ha convencido de que son incompatibles con la naturaleza necesaria de la realidad. Los mortales están engañados por los sentidos y no deben creer en las formas que sus ojos les parecen revelar. Lo que no puede explicar es por qué nos engañan los sentidos y cómo se pueden dar las falsas apariencias. El problema quedó para que Platón intentara resolverlo y éste nos dice continuamente que no se encuentra ninguna solución en Parménides. Siendo él mismo mortal, Parménides no tiene más remedio que caer en las obvias apariencias. Nos da su relato del nacimiento de un mundo visible y de todas sus partes, quizá mejor que otros: «para que nunca te supere el juicio de ningún mortal». El relato es «plausible», pero no verdadero, y conoce cuál es el punto exacto en el que surge el error. No se trata de una alternativa a la Vía de la Verdad, pues ésta no es una cosmogonía, dado que se detiene precisamente donde comenzaría dicha cosmogonía [45]. La Vía de la Apariencia es una continuación, aunque, eso sí, ilegítima, viciada por el salto mortal que nunca se debe dar. Siguiendo el lenguaje del proemio alegórico, Parménides ha vuelto a atravesar las Puertas del Día y la Noche (la luz y la oscuridad) para volver a entrar en el mundo de las cosas que «parecen», mundo que también tiene que recorrer en su viaje a través de todas las cosas (διὰ παντὸς πάντα περῶντα, I, 32).

Si Parménides hubiera mantenido una actitud menos parecida a la de un iluminado y menos radicalmente lógica, hubiera presentado su sistema de otra forma, más parecido a una doctrina física con la estructura familiar a este tipo de sistemas. La Esfera del Ser hubiera estado en el lugar de esa naturaleza real de las cosas que la ciencia ha concebido de diversas formas, como números, átomos indivisibles, extensión, energía, ondas,

[45] De acuerdo con esto, Plut., *Amat.* 756E cita el frag. 13, πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων como si tuviera lugar ἐν τῇ κοσμογονίᾳ como si este fuera el título reconocido de la segunda parte. Cf. Zeller-Nestle, I [7], 683.

cargas eléctricas, y así sucesivamente. El sentido común encuentra estas entidades igual de distantes que la Esfera parmenídea de las apariencias que dicen sostener y explicar; y los hombres de ciencia no son siempre capaces de decidir si tienen una existencia física o si son ficciones convenientes a la razón, la cual persiste en la demanda, formulada por primera vez por Parménides, que exige que lo real sea racional. Parménides se quedará solo al admitir cándidamente que su realidad racional no explicará las apariencias irracionales, pues es irreconciliable con ellas. Por eso su sistema se presenta en dos capítulos separados por un hueco que no pretende rellenar, sino que incluso dice de él que es insalvable.

Este hueco corresponde a la transición más sorprendente y cuestionable en la evolución pitagórica del Uno originario al Cielo visible: «de la figura sólida, el cuerpo sensible». Incluso aunque admitamos que el sólido geométrico puede estar construido por, o analizado en superficies, líneas y puntos que se identifican con las unidades del número, ¿cómo podría dotarse a un sólido de cualidades perceptibles o «fuerzas», como lo caliente y lo frío? Esta es precisamente la objeción que Aristóteles oponía a los pitagóricos (pág. 14). Tales propiedades no se pueden deducir nunca de ningún proceso de razonamiento. Pero Parménides no sólo rechaza este punto, sino todo el proceso de la cosmogonía pitagórica. Su Esfera del Ser no es el resultado de ningún proceso: «nunca fue, ni será, sino que es ahora todo a la vez». El razonamiento de la vía de la Verdad no construye este Ser, sino que se limita a enumerar y establecer todas las propiedades lógicas que se derivan de la afirmación inicial que dice que *es* y que es *uno*. Parménides sostiene que un Ser Uno, tal como el que todos los filósofos han postulado como punto de partida, debe poseer todavía todas estas propiedades y nunca podrá poseer otras ni adquirirlas en ningún proceso de evolución [46]. Según esto, como subraya Aristóteles, la teoría que afirma que el Ser es uno e inmutable no es una contribución al estudio de la Naturaleza. Tal Ser no es un principio o punto de partida (ἀρχή) [arkhé] en absoluto, pues un principio tiene que ser un principio de algo, y en este sistema, no hay nada más *(Física,* 184b, 27).

[46] Por tanto, la Vía de la Verdad es, en cierto sentido, circular: «Común es para mí donde comenzó, pues allí volveré de nuevo» (frag. 5 [3]).

# 3

# Zenón y el atomismo pitagórico

Parménides es el responsable del curso que tomó la filosofía natural del siglo V. No era posible llevar a cabo ningún avance sin pasar a través de su lógica despiadada, la cual había dejado al mundo que nos muestran los sentidos sin base alguna en el ser verdadero o realidad. Sus sucesores inmediatos no fueron capaces de detectar las debilidades esenciales de su razonamiento. Hubo que esperar hasta Platón para que éstas se vieran expuestas. Mientras tanto, se hicieron tres intentos de escapar a sus conclusiones. Si se quería volver a considerar al mundo sensible como algo más que una mera ilusión, era necesario, por encima de todo, justificar la creencia universal de los mortales en la existencia de la pluralidad y el cambio. Parménides parecía haber probado que un mundo plural y cambiante no podía haberse derivado de una única sustancia homogénea. Sus sucesores no supieron detectar las ambigüedades que se esconden tras términos como «unidad» y «ser»; pero vieron que no había nada irracional en suponer una pluralidad de seres reales (πολλὰ ὄντα) [pollà ónta], de número limitado o ilimitado, siempre y cuando estos seres fueran la realidad última. Si la cosmogonía no podía ya comenzar desde un principio único, era, sin embargo, posible construir un mundo ordenado empezando por una pluralidad de factores reales últimos.

Estos tres sistemas pluralistas eran unas réplicas conscientes y explícitas a Parménides. El más complejo fue producido por Empédocles, el cual pertenecía por su origen a la tradición itálica, pero en su sistema encontramos también elementos jonios. Su Esfera difiere de la de Parménides en que no se trata de una sustancia homogénea y continua, sino de una mezcla mecánica de cuatro elementos cualitativamente diferentes, que se pueden mover separadamente sin sufrir ningún cambio interno. Estos elementos son los cuatro opuestos fundamentales de Anaximandro —lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco— que se identifican con el Fuego, el Aire, el Agua y la Tierra.

Siempre se mantienen separados, antes y después del proceso de ordenamiento; emergen simplemente al moverse en el espacio, no por un misterioso proceso de generación, a partir de una fusión indiscriminada en la que todavía no existía ninguna demarcación (si es eso lo que Anaximandro quería decir con su «Ilimitado»). De esta forma, el Uno era siempre muchos: un Uno con cuatro partes distintas. Empédocles aceptó dos conclusiones de Parménides: 1) la negación del vacío, y 2) la máxima «Lo verdaderamente real, ni nace ni perece».

1) «En el Todo no hay parte vacía o demasiado llena» (frag. 13); «En el todo no hay nada vacío, pues ¿desde dónde podría entrar algo en él?» (frag. 14). Esto recuerda la negación de Parménides de los espacios vacíos dentro del Todo y su rechazo de la noción pitagórica de un mundo que crece y se expande al respirar el aire o vacío circundante. Por otro lado, Empédocles vio que si existían muchos elementos se podían mover sin necesidad de espacios vacíos, trasladándose de uno a otro y ocupando los lugares de los otros. Negar el vacío no suponía negar la pluralidad ni el movimiento.

2) El principio de la No Generación se acepta claramente en los siguientes fragmentos:

> Locos —pues no tienen pensamientos que lleguen lejos los que imaginan que lo que no era antes empieza a ser o que esa cosa perece y se destruye por completo.
>
> Pues es imposible que haya generación a partir de lo que no es en absoluto, e imposible e inaudito que lo que es se destruya, ya que siempre existirá algo en lo que apoyarse (frags. 11, 12).
>
> No hay nacimiento de las cosas mortales, ni acaban en la muerte miserable, sino que sólo hay una mezcla e intercambio de lo que está mezclado; y «nacimiento» es sólo un nombre que los hombres dan a estas cosas (frag. 8).

Empédocles niega aquí que exista una generación o corrupción reales de las «cosas mortales», en un sentido plenamente parmenídeo. Cuando se dice de un compuesto temporal de los cuatro elementos inmortales que viene al ser (γίγνεσθαι) [gígnesthai] o que nace (φῦναι) [phŷnai], no debemos suponer que algo real ha venido al ser desde la nada, ni tampoco que eso

real haya sufrido algún cambio. Lo que llamamos «generación» o «nacimiento» sólo es una mezcla o reordenamiento de los elementos eternos e inmutables, que se encuentran en un nuevo compuesto. Cuando decimos que este compuesto «muere» o «deja de ser», lo que ha ocurrido es que los elementos simplemente se han disuelto o redistribuido.

Empédocles también siguió a Parménides al sostener que el Todo es finito; se trata de una Esfera que contiene la totalidad de los cuatro elementos, que son iguales en extensión. La diferencia significativa es el reconocimiento de cuatro cosas reales —en vez de una sola—, las cuales, aunque eternas, inmutables y homogéneas cada una de ellas en todas sus partes, poseen también las fuerzas contrarias fundamentales que perciben los sentidos y que se pueden dividir en partes que se mueven en el espacio. Así, las cosas reales últimas se convierten en la pluralidad de cosas que percibimos actualmente; la realidad vuelve a restaurarse en el mundo visible, junto con la pluralidad y el movimiento.

Dentro de la más pura tradición jonia, Anaxágoras, sin compartir el prejuicio italiano contra lo ilimitado, retiene la noción milesia de una fuente ilimitada de materiales de la que se podría haber formado el mundo. Sin embargo, al igual que Empédocles, acepta la máxima parmenídea que afirma que nada real puede generarse o perecer, y prefiere hablar de la combinación y disolución de una pluralidad de cosas últimas.

> Los griegos se equivocan al reconocer (en el lenguaje convencional) el generarse y el perecer. Ninguna cosa llega al ser o perece, sino que las cosas que son se componen y disuelven. Luego, el nombre correcto para la generación sería «ser compuesto» y para el perecer «ser disuelto» (frag. 17).

Igual que en el fragmento de Empédocles, debe estar hablando de la generación y corrupción de las cosas «mortales» individuales. Los factores últimos de Anaxágoras son diferentes, pero las «cosas» ordinarias se forman y disuelven en un proceso similar, la combinación y disolución de los componentes permanentes e inmutables. Estos componentes son ilimitados en número y originariamente se encontraban «todos juntos» en una mezcla primitiva, de la que se habrían separado sin

que surgiera nada nuevo y sin que sufrieran ningún cambio. Por tanto, lo mismo que Empédocles, Anaxágoras vio que el rígido monismo de Parménides podía evitarse postulando una pluralidad original de «cosas que son» y el movimiento en el espacio, el único tipo de cambio que no trae consigo la generación de algo nuevo. Pero también se dio cuenta de que Empédocles no había observado de forma estricta el canon de la No Generación; no había puesto ninguna objeción a que se generaran cosas secundarias —toda la variedad de sustancias orgánicas e inorgánicas— a partir de cosas que no eran esas sustancias. Un pedazo de carne, por ejemplo, consiste, según Empédocles, en cuatro cosas primarias distintas: fuego, agua, tierra y aire, yuxtapuestas en cantidades casi iguales. Difiere de otras sustancias en la proporción de sus constituyentes. Teóricamente, si se corta una pieza de carne en trocitos cada vez más pequeños, se llega a un pedacito mínimo de carne y después a las partículas de los cuatro elementos. Cuando se reúnen de nuevo estas partículas, la carne se origina a partir de estas cuatro cosas, ninguna de las cuales era carne antes ni puede nunca dejar de ser lo que eternamente es. La única forma de observar estrictamente el canon de la No Generación es negar la existencia independiente de cualquier elemento que sea más simple y anterior que las sustancias que encontramos en la naturaleza. Cualquier sustancia natural debe ser ella misma elemental, dado que no puede surgir a partir de lo que no es ella misma. De ahí que Anaxágoras postulara estos dos principios: la infinita divisibilidad y la homeomería.

El primero declara que cualquier partícula material, por pequeña que sea, puede subdividirse todavía cuantas veces se quiera; nunca se llegará a una partícula mínima que ya no se pueda dividir. No existe, de hecho, nada parecido al átomo.

> Pues de lo pequeño, no existe lo más pequeño, sino que siempre hay algo que es menor, pues lo que es, no puede dejar de ser (por su división) [1]. Pero también hay siempre algo mayor que lo que es grande. Y es igual en

[1] τò γαϱ ἐòν οὐϰ ἔστι τò μὴ (τομῇ Zeller) οὐϰ εἶναι. τομῇ de Zeller se toma para dar a entender una mala gramática (οὐϰ ἔιναι en vez de μὴ εἶναι); y, como subraya Diels, la noción se suple fácilmente por el contexto. Si se inserta τομῇ, podemos leer οὐϰ ἔστι το <μῇ> μὴ οὐϰ εἶναι.

número a lo pequeño; cada cosa es, en sí misma, grande y pequeña a la vez (frag. 3).

En este texto encontramos la primera enunciación que se conserva de la paradoja de la divisibilidad infinita. Anaxágoras niega una de las doctrinas fundamentales del atomismo: la existencia de cuerpos físicamente indivisibles. Esta afirmación es interesante, ya que, con toda probabilidad, es anterior a Leucipo y Demócrito. El fragmento puede querer decir también que lo que es una sustancia definida no puede dejar de ser esa sustancia por más que se la subdivida; no hay un punto en el que la carne (por ejemplo) deje de ser carne y pase a ser otra cosa (átomos o elementos de Empédocles).

Esto nos conduce al principio de la homeomería. Lucrecio (I, 834) nos explica lo que Anaxágoras quiere decir con «lo que él llama la homeomería de las cosas» *(rerum quam dicit homoeomerian).* Las sustancias naturales se componen de partes más pequeñas de la misma sustancia (no de ningún otro elemento último), de forma que cada una de las partes, por pequeñas que sean, es igual a cualquier otra parte e igual que la totalidad. Cualquier fragmento de oro o de carne sigue siendo oro o carne por mucho que lo dividamos. No necesitamos entrar en las dificultades que tiene armonizar estos principios con la repetida afirmación según la cual «hay una porción de cada cosa en cada cosa». Baste poner de relieve que si Anaxágoras afirma la infinita divisibilidad y la homeomería es porque pretende observar la máxima parmenídea de la No Generación de forma más estricta que Empédocles o los atomistas, pues la homeomería implica que todas las cualidades que percibimos actualmente en los objetos macroscópicos continúan existiendo en cualquier subdivisión que hagamos en esos objetos, por pequeñas que sean, incluso aunque estén por debajo del nivel de la percepción.

Hemos mencionado a Empédocles y Anaxágoras para poder compararlos con una tercera vía de escape del monismo parmenídeo. Se trata de una forma antigua de atomismo, de cuya existencia en la primera mitad del siglo V, antes de Leucipo, tenemos noticia gracias a un tratado Zenón. En el *Parménides* (128C), Zenón dice que este tratado es una obra de juventud que no tenía intención de publicar. Cuando un hombre de cuarenta años habla de su juventud, presumiblemente se re-

fiere a sus veinte años. Si aceptamos las fechas que nos da Platón, significaría que Zenón lo escribió alrededor del 460 ó 465. Asimismo, afirma que se trata de una defensa de las tesis más importantes de Parménides, en forma de respuesta a los que se habían burlado del Ser Uno diciendo que entrañaba muchas contradicciones absurdas. La intención del tratado es mostrar que las críticas que se han hecho a Parménides afirmando que existe una pluralidad de seres, arrastran consigo consecuencias todavía más absurdas.

Tanto Platón como Simplicio hablan como si sólo conocieran un tratado de Zenón. Parece que estaba dividido en muchos argumentos (λόγοι) [lógoi], cada uno de los cuales contenía más de una sección [2]. Cada sección recibía el nombre de *hipótesis* porque se abría con una oración del tipo: *«Si las cosas son muchas,* deben ser a la vez semejantes y no semejantes» *(Parm.* 127E). Cada una de las dos consecuencias contrarias se establecía gracias a un breve argumento. La conclusión que se alcanzaba era, por tanto, que, dado que las consecuencias eran contradictorias, la hipótesis era falsa. Sirva como ejemplo esta sección que se ha conservado gracias a Simplicio:

> «Si las cosas son muchas, las mismas cosas tienen que ser a la vez finitas e infinitas en número.
>
> Pues a) si las cosas son muchas, debe haber exactamente las que hay, ni más ni menos. Y si hay las que hay, serán finitas en número.
>
> b) Si las cosas son muchas, serán infinitas en número, pues siempre habrá otras entre cualquiera de ellas, y otras más entre éstas. Luego las cosas son infinitas en número.
>
> Pero las mismas cosas no pueden ser, a la vez, finitas e infinitas en número.
>
> Por tanto, las cosas no son muchas.»

A partir de estos fragmentos y de las referencias que encontramos en Proclo y Platón, se obtiene la siguiente lista de

[2] *Parménides* 127D habla de «la primera sección (ὑπόθεσις Platón, ἐπιχείρημα, Simplicio) del primer argumento» (λόγος). Ver Zeller-Nestle, I [7], 744. Parece que Proclo no vio nunca el libro y su afirmación según la cual había cuarenta λόγοι no puede ser cierta. Tres de los cuatro títulos de Suidas para las obras de Zenón (Πρὸς τοὺς φιλορόφους, Ἔριδες, Περὶ φύσεως) pueden ser varios títulos de un solo libro.

contrarios que aparecen en las distintas secciones. Aquellos de los que no estamos muy seguros aparecen en cursiva:

Uno y Múltiple *(Parm.* 129B, D. *Fedro,* 261D, el Palamedes eleático (Zenón) puede «hacer que las mismas cosas aparezcan como uno y múltiple»).
Divisible e Indivisible (ver Lee, *Zeno of Elea,* especialmente el capítulo dedicado a la pluralidad, págs. 12 y sigs. y notas).
Finito e Infinito en número (frag. 3).
En Reposo y en Movimiento *(Fedro,* 261D, *Parm,* 129E.
*En sí mismo y en otro* (?). (Ver más adelante pág. 149).
Lo mismo y lo Diferente (Proclo, IV, 22).
Semejante y No-semejante *(Parm.* 127E. *Fedro,* 216D. Proclo, *ibid.).*
*En contacto y No en contacto* (?). (Ver más adelante pág. 167).
Largo y Corto (frag. 2).
Igual y Desigual (Proclo, *ibid.).*

Esta lista es casi la misma que la serie de contrarios de las Hipótesis del *Parménides.*

En su magistral capítulo sobre Zenón, Tannery ha dejado claro que los críticos pluralistas de Parménides eran pitagóricos. Los fragmentos de Zenón muestran que las «cosas» de las que se dice que son muchas, a despecho de las demostraciones de Parménides, no eran los elementos de Empédocles ni las homeomerías de Anaxágoras. Zenón dirige sus ataques contra una variante de la doctrina original que sostiene que todas las cosas son números. Afirmar que «las cosas son muchas», probablemente, equivalía a afirmar que: 1) existe una pluralidad de cosas concretas, cuerpos capaces de movimiento, tal como nos muestran los sentidos. Los argumentos de Parménides no han conseguido reducirlos a mera ilusión. 2) Cada uno de estos cuerpos concretos es un número o pluralidad de unidades. Un cuerpo se compone de planos, un plano de líneas y una línea de puntos. Así, cualquier cuerpo se puede construir a partir de puntos-unidades convenientemente dispuestos, y el cuerpo será la suma de esas unidades. 3) Estas unidades mismas son una pluralidad última de cosas que tienen todas la realidad que se

afirma del Ser Uno de Parménides. Dado que las magnitudes se componen de ellas, es preciso que posean alguna magnitud, y, dado que son las realidades últimas, tienen que ser indivisibles. Se trata, de hecho, de magnitudes indivisibles (ἄτομα μεγέθη) [átoma magéthe]. Son las unidades de la aritmética, los puntos de la geometría con posición en el espacio físico y los átomos de que se componen los cuerpos sensibles.

Se ha demostrado que los argumentos de Zenón se tornan inteligibles cuando se los entiende como dirigidos contra una pluralidad de unidades que tiene la combinación de propiedades que acabamos de exponer. No decía directamente que la pluralidad y el movimiento no pudieran existir, ni tampoco que el espacio, el tiempo y el movimiento no fueran discretos, sino continuos. Su intención era probar que la teoría de sus oponentes sobre la naturaleza de estas cosas era inconsistente consigo misma. En efecto, parece que mantienen la confusión original que denunciaba Aristóteles entre los sólidos geométricos y los cuerpos físicos (más arriba, pág. 14). Cuando piensan matemáticamente admiten que las magnitudes geométricas son infinitamente divisibles (una línea, por corta que sea, siempre puede dividirse por la mitad); mientras que sus cuerpos físicos exigen unidades como magnitud (pues de otra forma serían «nada», y no podemos construir algo a partir de una suma de nadas) y que sean indivisibles, pues son las unidades últimas. Los argumentos de Zenón parecen estar dirigidos contra las inconsistencias de esta posición. Sus dilemas hacen uso de dos teorías incompatibles sobre la magnitud, entendiendo este concepto en el más amplio sentido, que abarca el espacio, el tiempo, el movimiento, la magnitud geométrica y el cuerpo físico en tanto que extenso. Una mitad del argumento asumirá que la magnitud es continua y, por ello, divisible en partes sin limitación; la otra mitad sostendrá que dicha magnitud es discreta y está compuesta de un número finito de unidades indivisibles. Algunos de estos argumentos se considerarán más adelante por su relación con algunos pasajes de la última parte del *Parménides* donde parece que se les alude.

Es probable —aunque esto no es más que una conjetura— que estos oponentes pitagóricos de Parménides hubieran admitido, junto con los otros pluralistas de la época, algunas de las conclusiones eleáticas. Esto explicaría por qué Zenón no necesitó ya atacar aquellos rasgos del sistema pitagórico original

con los que Parménides habría acabado. Si estos pluralistas, como Empédocles y Anaxágoras, aceptaban el principio: «Nada que sea real de forma última se genera», también reducirían la llamada generación y el cambio a reordenamientos en el espacio de sus unidades inmutables. Esto significaría afirmar la realidad última de un número ilimitado de unidades. Abandonarían la misteriosa evolución de los números a partir de la primera unidad y de los opuestos, el Límite y lo Ilimitado. No hay necesidad de que el Uno pase a ser muchos, si suponemos la existencia de cualquier número de unos o unidades que son siempre muchos. Así pues, habría que reconocer a Parménides el mérito de haber cerrado el primer capítulo de la evolución pitagórica. No hay nada en los argumentos de Zenón que haga referencia a este tipo de cualidades. Pueden haber aceptado, como los otros atomistas, la opinión de Parménides según la cual tales cualidades son «convencionales»: los mortales han decidido reconocerlas como aparentes a los sentidos, pero no son completamente reales. En cualquier caso, estos pitagóricos habrían abandonado la antigua confusión del vacío con el aire oscuro y frío de la noche, y con ello iría la generación del mundo físico a partir de una chispa de fuego o de luz que se extendería progresivamente hasta reducir y limitar «la parte más cercana de lo ilimitado». Este tipo de generación o nacimiento también se habría rendido ante los argumentos de Parménides. Lo que permanece es la primitiva forma del atomismo: un número indefinido de magnitudes indivisibles. Los argumentos de Zenón no nos dan pie a pensar que se mantuviera el vacío, a despecho de Parménides, con el viejo propósito de mantener separadas las unidades y de garantizar la existencia de un espacio vacío en el que se pudieran mover. El vacío reaparece en el atomismo democríteo, pero tanto Empédocles como Anaxágoras están de acuerdo con Parménides en su negación.

Siendo esta la posición de los pluralistas pitagóricos, podemos seguir la pista de dos consecuencias del ataque de Zenón. La primera se refleja en la separación entre la aritmética y la geometría. La Aritmética (la teoría de los números) subsiste en el campo de la cantidad discreta. La unidad aritmética, 1, es esencialmente indivisible; en la aritmética griega, una fracción como 1/2 o 2/3 no representa una parte o partes de una unidad, sino una unidad en un grupo de dos, o dos unidades en

un grupo de tres. Cada número es divisible en tantas unidades como lo compongan, pero no más. No existe algo así como un número irracional [3]. La serie de los números es ilimitada sólo en una dirección; en la otra termina en la primera unidad, 1. Y, como hemos visto (pág. 2), incluso en la dirección de «lo más» lo ilimitado puede verse liberado o mitigado por la doctrina que afirma que la serie numeral termina realmente en el 10 y luego comienza de nuevo en una especie de orden cíclico. La geometría, por otro lado, se especializa en el campo de la magnitud continua. Cada magnitud actual es infinitamente divisible: no existe «lo más pequeño» (ἐλάχιστον) [elákhiston]. Aquí también se admiten las cantidades irracionales e inconmensurables, conectadas con las propiedades de la extensión espacial. Una cantidad como $\sqrt{2}$ no es un número; se representa por la diagonal de una figura cuadrada, y todas las proposiciones que incluyen tales cantidades reciben un tratamiento geométrico. El espacio se torna ilimitado en ambas direcciones, «lo grande y lo pequeño», aunque, y en ello insiste Aristóteles, cualquier magnitud actual tiene que ser limitada externamente. La exclusión de los números irracionales de la aritmética posibilitó que la doctrina que afirma que «las cosas son números» sobreviviera, como parece que hizo, al incómodo descubrimiento de las cantidades como $\sqrt{2}$ [2].

La segunda consecuencia que se seguía de las críticas de Zenón era la distinción entre el sólido geométrico y el cuerpo sensible, confundidos por los pitagóricos. Un antiguo resto de esta distinción se encuentra en la referencia que hace Aristóteles al ataque que Protágoras llevó a cabo contra las matemáticas: «Las líneas perceptibles no tienen las propiedades de las líneas de las que hablan los geómetras, pues ninguna cosa perceptible es recta o curva en el sentido en que definen estos términos: un aro no toca a una regla en un punto, sino que lo hace tal como lo explicaba Protágoras [5] en su refutación de los geómetras» *(Met.*

[3] Que los irracionales sólo existen en el campo de la geometría es algo que Proclo dice repetidas veces a propósito de Euclides I, p. ej. en la pág. 60, 7.

[4] Esto ha sido puesto de relieve por Mrs. Markwick en la disertación sin publicar que se citó en el Prefacio.

[5] ὥσπερ Πρωτ. ἔλεγεν. El imperfecto está contra la opinión (Frank, *Plat. u. d. sog. Pyth.*, 351) según la cual este texto se refiere a un diálogo en el que apareciera Protágoras.

997b, 35). Seguramente lo que Protágoras estaba negando era la existencia de cosas del tipo de las rectas o curvas ideales de los matemáticos, poniendo de relieve que los objetos más rectos y redondos que podemos percibir no se adecúan a sus suposiciones [6]. Está claro que por esta época estaba haciéndose patente que las verdades geométricas no se aplican directamente a los cuerpos físicos. Los atomistas, Leucipo y Demócrito, vieron que si los cuerpos físicos no necesitaran tener todas las propiedades de los sólidos geométricos, podrían eludir los dilemas de Zenón. Su réplica sería la siguiente: «Asumimos que todas las magnitudes geométricas son infinitamente divisibles y que un punto geométrico no tiene partes ni magnitud, pero nuestros átomos no son los puntos ni los sólidos de la geometría, sino cuerpos compactos, los cuales, si tuvieran el tamaño suficiente, se podrían ver o tocar. Son «sólidos» en otro sentido, resistentes de forma impenetrable a cualquier intento de dividirlos, porque no contienen intersicios vacíos». El término στερεόν [stereón] aplicado a los sólidos geométricos fue sustituido por los atomistas por otro más fuerte, ναστόν [nastón], «relleno y compacto por completo». De esta forma, el átomo no se vuelve a confundir con la unidad del número y el punto de la geometría, llegando a ser un cuerpo puramente físico cuya propiedad esencial era la impenetrabilidad. Estaba «lleno de ser» en el sentido más tosco y material. En este sentido físico, mantiene las propiedades del átomo pitagórico en la medida en que era una unidad indivisible con magnitud y posición en el espacio. Esto hizo posible que Aristóteles dijera de la doctrina de Leucipo y Demócrito que se trataba de una modificación del atomismo numérico pitagórico. Sus cuerpos primarios eran «infinitos en número e indivisibles en magnitud. La generación no es de una pluralidad a partir de una unidad, ni de una unidad a partir de una pluralidad [7], sino que consiste enteramente en la combinación y entretejimiento de estos cuerpos. Pues, de

[6] Cf. también Ar., *An. Post.* 76b, 39. Apelt, *Beiträge*, 261.

[7] Cf. *Met.* 1039a, 9: «Demócrito dice correctamente que uno no puede surgir de dos ni dos de uno, pues él identifica las sustancias con los átomos. Luego, sería lo mismo con los números: si, como dicen algunos, un número es una combinación de unidades, el 2 no será uno o no contendrá unidades actuales». En el *Fedón* 96E, Sócrates dice haber estado intentando averiguar cómo una unidad podía «llegar a ser dos», si juntándola con otra unidad o dividiéndose por la mitad.

alguna manera, estos pensadores también dicen que las cosas son números o están formadas por números» (*de caelo*, 303a, 3).

Este desarrollo final del atomismo, sin embargo, fue posterior a la fecha en que Platón sitúa la acción del *Parménides*. Vamos a intentar ahora situarnos en la mitad del siglo V, antes de que se hubiera oído hablar de Leucipo y Demócrito. Zenón acaba de traer a Atenas, por primera vez, el polémico tratado de cuya base y contenidos hemos estado hablando en este capítulo.

# El Parménides

Tal como se acepta comúnmente hoy día, el *Parménides* se sitúa, junto con el *Teeteto* entre los diálogos del grupo medio *(Menón, Fedón, Simposio, La República y Fedro)* y los últimos diálogos, *Sofista, Político, Timeo, Filebo y Leyes,* que se distinguen por un marcado cambio de estilo [1]. Tanto si se escribió antes como después del *Teeteto,* Platón no ha dejado lugar a dudas, tal como señala M. Diès [2], respecto a que su lectura debe ser anterior al *Teeteto,* el cual se encuentra unido al *Sofista* y al *Político.* Al encuentro del joven Sócrates con Parménides y Zenón se alude en *Teeteto* 183E y se vuelve a hablar de él en *Sofista* 217C, en términos que sólo se pueden referir a nuestro diálogo. Así, el *Parménides* sirve como introducción a las obras en las que Platón, por primera vez, confronta críticamente su propia doctrina con los principales sistemas de sus predecesores. El más grande, según su opinión, fue Parménides. En la primera parte permite que este pensador ponga objeciones contra la teoría de las Formas. En la segunda parte, somete a las premisas de Parménides a un escrutinio sumamente minucioso.

## 126A-127A. La introducción

Todo el diálogo está contado por Céfalo de Clazomene, una persona de quien no sabemos nada, a una audiencia sin especificar. Céfalo ha visitado Atenas para oír de Antifón, un medio hermano de Platón, un relato de un encuentro entre Sócrates y los dos eleáticos, Parménides y Zenón. Se dice que Antifón se aprendió la conversación que tuvo lugar en este encuentro a través de Pitodoro, uno de los generales enviados por Atenas a Sicilia en 427 a. de C., a petición de los leontinos. Sa-

[1] L. Campbell *(C.R.* X, 129 y sigs.) mostró que el *Parménides* es posterior a la *República* y el *Fedro* debido a evidencias estilísticas que se encuentran resumidas por Lutoslawski en *Plato's Logic.*

[2] *Parménide* (1923), pág. XII.

bemos por *Alcibíades*, I, 119A, que Pitodoro y Calias habían pagado cien minas cada uno a Zenón en pago por su instrucción, y Plutarco *(Pericles*, 4) dice que Pericles había oído los discursos de Zenón. Hay, por tanto, evidencias independientes de la residencia de Zenón en Atenas. No se sabe si Pitodoro conversó realmente alguna vez con Parménides; la representación de una conversación que, además de imaginaria, es imposible, no suministra ningún tipo de prueba histórica. Platón intenta someter a la teoría de las Formas, que ya había puesto en boca de Sócrates en el *Fedón*, a la crítica del mismo Parménides, a quien consideraba como un hombre mucho más grande que Zenón. En los últimos años en que Parménides pudo visitar Atenas, Sócrates sería aún «bastante joven»; tendría pues veinte años. La reunión, por tanto, tuvo que tener lugar alrededor del 450 a. de C. Por alguna razón, Platón prefirió exponer el diálogo en un estilo indirecto. Pudo haber pensado que la complicada explicación sobre cómo el diálogo había llegado a sus manos podría ayudar al lector a pasar por alto la imposibilidad de que una conversación parecida a esta pudiera haber tenido lugar. Incluso aquellos estudiosos que atribuyen la teoría de las Formas a Sócrates no pueden sostener de forma consistente que cuando tenía veinte años esa teoría había alcanzado la forma que tiene en el *Fedón*, el día de la muerte de Sócrates, cincuenta años después.

El objeto del diálogo es prosaico hasta el último extremo, y está escrito todo él en un estilo conversacional completamente llano, tan lejos como se pueda imaginar del estilo lírico de su vecino cercano, el *Fedro*. Incluso la referencia de Parménides al carro del poema de Ibico (137A) llama la atención por ser la única pincelada de color sobre un fondo completamente gris.

## Céfalo

126. Después de dejar nuestra casa de Clazomene, llegamos a Atenas y nos reunimos con Adimanto y Glaucón en la plaza del mercado. Adimanto cogió mi mano: Bienvenido Céfalo, dijo; si hay algo que podamos hacer por ti aquí, háznoslo saber ahora.

Bien, contesté, he venido precisamente con este motivo: hay algo que tu hermano y tú podéis hacer por mí.

Por favor, dinos de qué se trata.

¿Cuál era —pregunté— el nombre de tu medio hermano por parte de madre? No puedo recordarlo. Ya sabes que era sólo un niño cuando estuve aquí antes, y de eso hace ya mucho tiempo. El nombre de su padre era Pyrilampo, creo.

Así es, y el suyo es Antifón. Pero, ¿por qué lo preguntas?

Los que aquí me acompañan, respondí, son conciudadanos míos que están profundamente interesados en la filosofía. Han oído que Antifón frecuentaba la com-
C. pañía de alguien llamado Pitodoro, que era amigo de Zenón, y que Pitodoro le había contado la conversación que Sócrates mantuvo una vez con Zenón y Parménides. Se dice que Antifón la ha oído tantas veces que es capaz de repetirla de memoria.

Es cierto.

Bien, dije, eso es lo que deseamos: escuchar esa conversación.

No hay en ello ninguna dificultad, replicó. Antes de convertirse en un adulto, Antifón trabajó duramente para aprendérselo de memoria, aunque ahora se parece a su abuelo del mismo nombre y dedica la mayor parte de su tiempo a los caballos. Si queréis, podemos ir a verle. Acaba de irse a casa desde aquí, y vive cerca, en Melito.

127. Así pues, partimos hacia allá. Encontramos a Antifón en casa, dando instrucciones a un forjador para hacer un bocado o algo así. Cuando hubo acabado con él, y sus hermanos empezaron a decirle para qué habíamos venido, se acordó de mi visita anterior y dijo que se alegraba de verme. Entonces le pedimos que repitiera la conversación. Al principio se resistía, diciendo que no se trataba de un asunto fácil. Sin embargo, acabó por contarnos todo el relato.

## La conversación

### 127A-D. *Antifón repite la narración del encuentro que hizo Pitodoro*

127. De acuerdo, pues, con Antifón, este fue el relato que hizo Pitodoro. Zenón y Parménides vinieron una vez a
B. Atenas para la Gran Panatenea[3]. Parménides era un hombre de apariencia distinguida. Por esa época era bastante mayor y tenía el pelo casi blanco; debía tener sesenta y cinco años. Zenón estaba cerca de los cuarenta y tenía una figura alta y atractiva. Se decía que había sido el favorito de Parménides. Habitaban con Pitodoro
C. fuera de los muros, en el Cerámico. Sócrates y unos pocos más[4] fueron allí ansiosos de escuchar una lectura del tratado de Zenón, que los dos visitantes habían traído por primera vez a Atenas. Sócrates era entonces bastante joven. Fue el mismo Zenón quien hizo la lectura. Parménides se encontraba fuera en ese momento.
D. Estaba a punto de acabar cuando entró Pitodoro acompañado por Parménides y Aristóteles, el que fue después uno de los Treinta. Por tanto, sólo oyeron una pequeña parte del tratado. Pitodoro, sin embargo, había oído a Zenón en otra lectura anterior.

### 127D-128E. *Los contenidos y el carácter del tratado de Zenón*

127D. Cuando Zenón hubo acabado, Sócrates le pidió que leyera una vez más la primera hipótesis del primer ar-
E. gumento[5]. Así lo hizo y Sócrates preguntó: ¿Qué significa esta frase, Zenón? «Si las cosas son muchas», dices tú, «deben ser a la vez semejantes y desemejantes;

[3] Esta era la ocasión más probable para que unos extranjeros estuvieran de visita en Atenas. Lo mismo se nos dice para explicar la visita de Timeo y Hermócrates en el *Timeo*.

[4] Leyendo <οὐ> πολλοὺς con Taylor y otros. No pueden haber sido más de dos, dado que el número total era de siete (129D) cuando llega Parménides, Aristóteles y Pitodoro.

[5] El significado de esta frase se ha explicado ya en la pág. 110.

pero eso es imposible: las cosas desemejantes no pueden ser semejantes, ni desemejantes las semejantes». Eso es lo que tú dices, ¿no es cierto?

Sí, replicó Zenón.

Por tanto, si las cosas desemejantes no pueden ser semejantes o las semejantes desemejantes, es también imposible que las cosas sean una pluralidad. Si existieran muchas cosas, tendrían atributos imposibles. ¿Es este el propósito preciso de tus argumentos: mantener contra todo lo que se dice comúnmente que las cosas no son una pluralidad? ¿Consideras a todos tus argumentos como evidencias de esta conclusión y sostienes, por consiguiente, que en cada argumento de tu tratado estás aportando justamente una prueba más de que la pluralidad no existe? ¿Es eso lo que quieres decir o no te es-
128. toy entendiendo bien?

No por cierto, dijo Zenón. Has entendido bastante bien el propósito de todo el tratado.

Veo, Parménides, dijo Sócrates, que la intención de Zenón es asociarse contigo, por medio de su tratado, no menos íntimamente que por su amistad personal. En cierto sentido, su libro mantiene la misma posición que el tuyo; cambiando sólo la forma intenta hacernos pen-
B. sar que su tesis es diferente. Tú afirmas en tu poema que el Todo es uno; y para ello aportas pruebas admirables. Zenón, por su parte, afirma que no es una pluralidad, y tiene también muchas pruebas de peso que ofrecer. Tú afirmas la unidad, y él la no pluralidad; cada uno se expresa de forma que sus argumentos parecen no tener nada en común, aunque realmente ambos vienen a lo mismo. Por eso es por lo que tu exposición y la suya parecen estar más bien por encima de las cabezas de extraños como nosotros.

Sí, Sócrates, replicó Zenón; pero todavía no has vis-
C. to bien cuál es el verdadero carácter de mi libro. En verdad eres tan rápido como un perro espartano en coger la pista y seguir el hilo del argumento, pero hay un punto que has perdido al principio. El libro no tiene la pretensión de velar al público que fue escrito con el propósito que describes, como si tal engaño fuera algo de lo que enorgullecerse. Lo que has puesto de relieve es

D. sólo incidental. El libro es, de hecho, una especie de defensa del argumento de Parménides contra aquellos que intentan burlarse de él mostrando que su suposición, que existe un Uno, lleva a muchos absurdos y contradicciones. Este libro es, pues, una réplica contra aquellos que afirman una pluralidad. Les paga con la misma moneda y algo más, e intenta mostrar que un examen que llegue hasta el final de su propia suposición, según la cual existe una pluralidad, mostraría que nos lleva a unas consecuencias más absurdas que la hipótesis del Uno. Fue escrito con este espíritu polémico en mis días de juventud y alguien lo copió subrepticiamente, de forma que no tuve ni siquiera la oportunidad de considerar si debería
E. o no haber visto la luz. Ahí es donde te equivocas, Sócrates; tú imaginas que estaba inspirado, no por una joven ansia de polémica, sino por los propósitos más desapasionados de un hombre mayor, aunque, como dije, tu descripción de él no estaba del todo mal.

En la introducción hemos dado una visión de la forma y contenidos de la obra de Zenón y del pluralismo pitagórico contra quien se supone que iba dirigida. Los críticos modernos han puesto en duda lo que nos cuenta Platón sobre esta obra, que estaba escrita durante la juventud de su autor y que hubiera preferido deshacerse de ella [6]. La pregunta que se hacen es cómo pudo Platón tener noticia de los motivos del propio Zenón. Tampoco es fácil entender por qué el mismo Zenón trajo la obra a Atenas, si la consideraba tan poco meritoria. Por otra parte, Platón podría estar contando una tradición que había oído a sus amigos del sur de Italia. El carácter algo complicado que tiene la explicación del propósito de Zenón puede deberse a que el libro era raro y poco conocido en la Atenas de la época de Platón. En cualquier caso, concebir el libro como un ensayo sobre controversias erísticas, lo cual implica

[6] Apelt *(Beiträge,* pág. 59) conjeturó que lo que Platón estaba describiendo realmente, mediante este estilo indirecto, era lo que le había ocurrido a la segunda parte del *Parménides* mismo. Supone que su intención no era publicarlo, pero habría salido a la luz debido a alguna indiscreción, con lo que Platón se vio en la obligación de escribir esta primera parte a modo de introducción. Esta idea es demasiado rebuscada. Ningún lector podría entrever una intención que se indica de una forma tan oscura.

que su autor no tomó en serio sus propios argumentos, se ajusta perfectamente a otras referencias que hizo Platón sobre Zenón. Los estudiosos modernos consideran los argumentos de Zenón como sutiles, profundos y válidos contra la posición que estaba atacando. Pero Platón parece haberlo considerado un mero sofista. En *Fedro* 261D, al «eleático Palamedes», que «puede hacer que las mismas cosas aparezcan a sus oyentes como semejantes y desemejantes, una y muchas, y en reposo y movimiento», se le califica de controversialista (ἀντιλογικός) [antilogikós], junto con el demagogo y el orador forense, que pueden hacer que la misma acción parezca correcta o incorrecta, según les plazca. Todo esto se describe como el arte retórico del engaño, el cual ignora la verdad y sólo persigue la mera creencia. Ni Platón ni Aristóteles tratan a Zenón como un filósofo o matemático serio [7]. Si Platón le consideraba un erístico, estaba haciendo lo mejor que podía por él al sugerir (o al recoger una tradición que afirmaba) que hubiera preferido repudiar su ensayo de juventud.

Lo que Zenón quería decir con los términos «semejante» y «desemejante» no está muy claro. En los escritos eleáticos la palabra «semejante» tiene dos sentidos. 1) Parménides (8, 22) dice que su Ser es indivisible porque es «todo semejante», esto es, homogéneo, sin distinción de partes [8]. 2) Meliso emplea ὁμοῖον para «del mismo carácter todo el tiempo», «inmutable» [9]. En el frag. 7 argumenta de la siguiente forma: «si lo que es, se cambia (ἑτεροιοῦται) [heteroioûtai], no puede ser semejante (ὁμοῖον) [homoîon], sino que lo que era antes, debe perecer, y lo que no era, tiene que llegar a ser. Si, por tanto, se vuelve diferente (ἑτεροῖον) [heteroîon], aunque sólo sea en un pelo durante diez mil años, al cabo del tiempo perecerá por

[7] M. Diès *(Parménide,* págs. 14-19) discute esta cuestión pormenorizadamente. El detecta, tanto en Platón como en Aristóteles, la intención de mejorar la posición de Parménides a costa de Zenón, e infiere que en ciertos círculos, hostiles a las Formas platónicas, Zenón era considerado con la misma o más estima.

[8] El mismo uso encontramos en la prueba de la indivisibilidad del Ser que Porfirio atribuye a Parménides, pero parece más probable que perteneciera a Zenón: Simplicio 139, 27 y sigs. «Puesto que es semejante (ὅμογ ιον) por todas partes, si es divisible, lo será de forma semejante por todas partes (πάντῃ ὁμοίως).»

[9] Cf. Hes. *Erga,* 114, αἰεὶ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι para referirse a una fuerza que *no se debilita* con el tiempo.

completo». De nuevo en el fragmento 8, «parece que vemos que lo caliente se vuelve frío, lo duro suave, etc. y todas estas cosas cambiarse (ἑτεροιοῦσθαι) y que lo que era no es del todo semejante (ὁμοῖον) a lo que es». Si tomamos la palabra en el primer sentido parmenídeo, es fácil construir un argumento zenoniano que tenga la siguiente forma: si las cosas son muchas, tienen que ser a la vez homogéneas y heterogéneas, pues 1) cada una de ellas tiene que ser una y lo que es uno es homogéneo; por tanto, son homogéneas. Pero 2) si son muchas, tienen que ser distinguibles y, por ello, diferentes una de otra; en consecuencia, son heterogéneas [10].

128E-130A. *Sócrates propone la teoría de las Formas separadas para explicar cómo una cosa puede tener dos caracteres*

Zenón ha reducido al absurdo las tesis de sus oponentes sobre la existencia de una pluralidad de cosas, utilizando una serie de argumentos, todos los cuales suponían que la misma cosa no puede tener dos caracteres contrarios, ser a la vez semejante y desemejante, uno y muchos, y así sucesivamente. La respuesta de Sócrates se dirige únicamente contra esta suposición. Dice: si se distinguen las Formas, la Semejanza y la Desemejanza en sí mismas, de las cosas de las que se dice que son semejantes y diferentes por virtud de su participación de esas Formas, entonces hay razón en afirmar que las cosas que se definan como «semejantes» y nada más no puedan ser también desemejantes, pero no hay razón para que las cosas concretas, como tú y yo, no podamos participar de ambas Formas, teniendo así ambos caracteres contrarios a la vez.

[10] Se puede ver un eco de esto en MXG. I, 4 (Meliso): ἓν δὲ ὂν ὅμοιον εἶναι πάντα. εἰ γὰρ ἀνόμοιον, πλείω ὄντα οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἶναι, ἀλλὰ πολλά. Proclo sugiere un argumento diferente (IV, pág. 146) cuando dice que algunos sostienen que el argumento de Zenón es un paralogismo: «si las cosas que son (ὄντα), son muchas, en tanto que se diga que son muchas, presumiblemente son diferentes unas de otras y, en esa medida, son desemejantes; pero, en tanto que *son*, son semejantes, pues tienen en común el ser, y las cosas que tienen algo en común son semejantes». Pero Proclo no cita a ninguna autoridad, y esta interpretación puede estar basada en la definición que se da más adelante, en *Parménides* 139E, de τὸ ὅμοιον como τὸ ταὐτὸν πεπονθός.

128E. Lo acepto, dijo Sócrates, y no dudo que sea como
tú dices. Pero contéstame a esto: ¿no reconoces que exis-
129. te por sí misma una Forma de la Semejanza y también
otra forma contraria, la desemejanza en sí, y que tú, yo
y todas las cosas que llamamos «múltiples» participamos
de las dos? [11] ¿Y también que las cosas que participan
de la Semejanza se vuelven semejantes en ese respecto y
en tanto en cuanto participen de ella, y aquellas que par-
ticipan en la Desemejanza se vuelven desemejantes,
mientras que las que participan de ambas llegan a ser am-
bas cosas? Incluso si todas las cosas participan de am-
bas, siendo contrarias como son y, por tener parte en
ambas, son a la vez semejantes y desemejantes unas de
otras, ¿qué hay en ello de particular? Si se pudiera se-
ñalar alguna cosa que fuera simplemente «semejante» o
B. «desemejante» y se probara que es desemejante o seme-
jante, sin duda sería un portento; pero cuando se mues-
tra que las cosas que tienen parte en ambas poseen los
dos caracteres, no veo nada extraño en ello, Zenón; ni
tampoco si se prueba que todas las cosas son una por
tener parte en la unidad y, al mismo tiempo, múltiples,
por participar de la pluralidad. Pero si alguien puede
probar que lo que es simplemente la Unidad en sí es
múltiple o que la Pluralidad en sí es una, entonces em-
C. pezaré a sorprenderme.

Y así en todos los otros casos: si se mostrase que los géneros o Formas en sí poseen estos caracteres contrarios en ellas mismas [12], habría razones para el asombro; pero, ¿qué hay de sorprendente en que alguien señale que yo soy una cosa y también muchas? Cuando quiere mostrar que soy muchas cosas puede decir que mi lado derecho es diferente de mi lado izquierdo, mi parte fron-

[11] Igual que en el *Fedón,* μεταλαμβάνειν (μετάσχεσις, *Fedón,* 101C, μετάληψις *Parménides* 131A, Aristóteles, citado más adelante, pág. 79) significa *empezar* a participar cuando la cosa *deviene como* (γίγνεσθαι), mientras que μετέχειν se usa para *tener* una parte y corresponde a *ser* como (εἶναι). Μετέχειν y μεταλαμβάνειν se distinguen claramente de nuevo en 155E, II-156A, I.

[12] ἐν αὑτοῖς, en su propia esfera, separado de las cosas que participan de ellas. Cf. ἐν ἑαυτοῖς, 129E, 2.

tal de mi espalda, mi parte de arriba de mi parte de aba-
jo, ya que, sin duda, participo de la pluralidad.
D. Cuando quiere probar que soy una cosa, dirá que
soy una persona entre nosotros siete, puesto que tam-
bién participo de la unidad. Luego, ambas afirmaciones
son ciertas, Por tanto, si alguien tiene la intención de
mostrar sobre cosas de este tipo (palos, piedras y de-
más) que la misma cosa es una y muchas, diremos que
lo que está probando es que *algo* es uno y múltiple, no
que la Unidad sea múltiple o que la Pluralidad sea uno;
no nos está diciendo nada fuera de lo común, sino lo
que todos podríamos admitir. Pero, como acabo de de-
cir, si empieza por distinguir las Formas aparte y por sí
E. mismas —la Semejanza, por ejemplo, y la Desemejanza,
la Pluralidad y la Unidad, el Reposo y el Movimiento y
todas las demás— y luego muestra que estas Formas se
pueden combinar entre ellas mismas o separarse unas de
otras, entonces, Zenón, estaré lleno de admiración. Es-
toy seguro de que has discurrido sobre esto con mucha
fuerza, pero, tal como digo, mi admiración sería mucho
mayor si alguien pudiera mostrar que las mismas per-
130. plejidades se encuentran por cualquier parte de las For-
mas mismas (entre los objetos que aprehendemos en la
reflexión), igual que tú y Parménides habéis mostrado
que se encuentran en las cosas que vemos.

Existe un acuerdo generalizado según el cual la teoría de las Formas que aquí se expone es idéntica con la que se expuso anteriormente en el *Fedón.* De esto se hablará brevemente más adelante. Entendida como una réplica a los dilemas de Zenón, le acusa de no distinguir entre:

1) Las formas: la Semejanza en sí, la Unidad en sí, etc..

2) Las cosas que se definen como simplemente «semejantes», «uno», etc., y nada más (αὐτὰ τὰ ὅμοια) [autà tà hómoia].

3) Las cosas concretas que pueden participar de dos Formas contrarias al mismo tiempo y pueden tener también muchos otros caracteres («tú, yo y todas las cosas que llamamos "múltiples"»).

Frente a la afirmación indiscriminada de Zenón, según la cual «las mismas cosas no pueden ser a la vez semejantes y de-

semejantes, una y múltiples, en reposo y movimiento, etc.», Sócrates sostiene:

3) Que una cosa concreta puede tener dos caracteres contrarios en la medida en que participa de dos Formas contrarias.

2) Que si una cosa se define como «semejante» o «una» simplemente, y no tiene ningún otro carácter en absoluto, entonces está claro que no puede poseer el carácter contrario. Un ejemplo sería «iguales» (αυτὰ τὰ ἴσα [autà tà ísa], *Fedón,* 74C), tal como se usa en el axioma siguiente: si iguales se suman con iguales, los totales son iguales. Aquí «iguales» significa cantidades de las que no se dice nada salvo que son simplemente «iguales»; y decir que tales iguales son desiguales es una contradicción en los términos y necesariamente falso.

1) Respecto a las Formas en sí, Sócrates dice que se sorprendería si pudiera mostrarse que la Unidad en sí (ὅ ἔστιν ἕν, αὐτὸ ταῦτο 129B, 7) «se puede combinar con o separar de» la Pluralidad en sí o de otras Formas. Lo que esto significa aparece en el *Sofista,* 251C y sigs. [13], donde se ocupa precisamente de esta cuestión. Se dice que dos Formas se «combinan» cuando permanecen (eternamente) en una relación tal que sus nombres pueden aparecer en un enunciado afirmativo verdadero de un cierto tipo. Así, «el Movimiento existe» significa que la Forma Movimiento se mezcla o combina con la Forma Existencia. Dos Formas están «separadas» o desunidas en enunciados negativos verdaderos del tipo «el Movimiento no es la Existencia» o «el Movimiento no es el Reposo», que expresa el hecho según el cual las Formas en cuestión son *diferentes,* aunque pueden no ser incompatibles (pues el Movimiento es compatible con la Existencia). También hay enunciados negativos verdaderos que reflejan la incompatibilidad de dos Formas, p. ej., «el Movimiento no reposa». Todos estos tipos aparecen en el *Sofista* y la conclusión es que algunas Formas se combinan entre sí y otras permanecen eternamente separadas.

En nuestro pasaje este problema queda sin aclarar y el lector puede quedarse con la falsa impresión de que Platón quiere decir que las Formas no se pueden combinar. Esto se debe a que faltan algunas distinciones. Sería portentoso, tal como dice

[13] Tal como subraya Proclo, vol. IV, pág. 210, y Simplicio, *Física,* 101, 10.

Sócrates, que las cosas que se definen como «simplemente semejantes» y nada más, fueran también desemejantes, o si la Unidad fuera simplemente la misma cosa que la Pluralidad. Pero de ahí no se sigue que la Forma, la Unidad en sí, no pueda ser, en algún sentido, «plural». Parte del propósito de la segunda parte del diálogo es indicar que esta Forma (y todas las otras) tiene que ser plural en el sentido de que es posible construir innumerables enunciados verdaderos, afirmativos y negativos, sobre la Unidad (o cualquier otra Forma) además del enunciado que afirma que la Unidad es una. Pero la explicación completa de este hecho se reserva para el *Sofista.* Para entender esta parte del diálogo se debe tener presente lo siguiente: si los primeros enunciados de la teoría fijaban su atención en la relación de las Formas con las cosas individuales, no es menos necesario estudiar las relaciones de las Formas entre sí en su propia esfera y encarar las consecuencias que tienen los enunciados acerca de las Formas mismas. Dichos enunciados no contienen más que Formas, por ejemplo: «el Movimiento existe (participa de la Existencia)», «el Movimiento no es (es diferente de) el Reposo» y así sucesivamente.

Volvamos ahora a la teoría de las Formas entendida como una crítica a las conclusiones de Zenón. La crítica de Sócrates no es realmente fatal para, al menos, algunos de los argumentos de Zenón. Las críticas de este autor no se referían a las cosas concretas como «tú y yo», sino a los puntos-unidades que los pitagóricos consideraban magnitudes indivisibles. Más aún, algunos de sus pares de contrarios, p. ej. «finito en número» e «infinito en número» eran caracteres contradictorios. A menos que exista algún tipo de ambigüedad en los términos empleados, la proposición «las mismas cosas no pueden ser a la vez finitas e infinitas en número» no puede venirse abajo por sugerir que las cosas podrían tener ambos caracteres por participar de dos Formas contrarias. La crítica tendría más fuerza si se dirige contra Parménides, que había rechazado la concepción pitagórica del mundo como una armonía de opuestos. Los pitagóricos poseían una Tabla de Opuestos que incluía el Límite y lo Ilimitado, Uno y Muchos, En reposo y En movimiento, y veían por todas partes una combinación de estos opuestos en las cosas. Parménides negó que los opuestos se pudieran combinar: lo que es uno, limitado y en reposo no puede ser también plural, ilimitado o en movimiento. Eligió los opuestos de

la «columna de los buenos» y rechazó la otra columna. También criticó la concepción heraclítea y popular que sostenía la unión de los opuestos: «es y no es, lo mismo y no lo mismo». De hecho, fue Parménides, en mucha mayor medida que Zenón, quien sostuvo que todos los opuestos no sólo eran contrarios, sino contradictorios. Zenón apoyaba lealmente a su maestro. La posición eleática puede calificarse de unitaria, e incluía una negación de la realidad de las cosas concretas que se basaba en la suposición lógica según la cual los contrarios no pueden combinarse. Así, en las últimas palabras del párrafo anterior, Sócrates habla de las perplejidades que Zenón *y Parménides* habían mostrado que se encontraban en *las cosas que vemos*.

Es probable que Platón tuviera presentes no tanto los verdaderos argumentos de Zenón como aquellos de los últimos erísticos que se inspiraban en la dialéctica de Zenón. Después de la fecha en que se desarrolla nuestro diálogo surgieron dificultades acerca de las cosas que tienen caracteres contrarios o incluso más de un «nombre». El Extranjero del *Sofista* (251A) menciona a los jóvenes y a alguno de sus mayores que han aprendido tarde en la vida, que no admitirían que «tomemos cualquier cosa dada como una y sigamos hablando de ella como múltiple, aplicándola muchos nombres», como cuando decimos que un hombre no es simplemente un «hombre», sino que además es «bueno» y otras muchas cosas. Nos dirían que «muchas cosas no pueden ser una, ni una cosa muchas». El Extranjero abandona con desprecio esta teoría de la predicación [14] y, tal como hace Sócrates en nuestro pasaje, vuelve a considerar la cuestión de si las Formas pueden combinarse entre ellas. De forma similar, en el *Filebo* (14C) Sócrates habla de una cosa que es múltiple o muchas cosas que son una. Cuando Protarco pregunta si se refiere a cómo una persona puede ser también «muchas que son contrarias entre sí», alta y baja, pesada y ligera, y así sucesivamente, Sócrates deja de lado la cuestión por considerarla pueril y no más problemático que el que un hombre tenga muchos órganos. A lo que se refiere es a los problemas que surgen al afirmar unidades eternas e inmutables

[14] Que esto es una teoría y no una «negación» de la predicación se pone de relieve en *Plato's Theory of Knowledge*, pág. 254. [Existe traducción castellana de este libro, con el título *La Teoría Platónica del Conocimiento.]*

(μονάδες) [monádes] como Hombre, Buey, Bueno, Bello, etc., y concebirlas como distribuidas entre las innumerables cosas que se generan: ¿se vuelven muchas, o «llegan a ser íntegras, cada una por sí, una y la misma en una cosa y muchas al mismo tiempo»? La dificultad real, de hecho, estriba en la misma teoría de las Formas, tal como Parménides pondrá de relieve en nuestro diálogo.

Aristóteles habla de nuevo *(Física,* 185b, 26) de los pensadores del siglo V posteriores a Parménides y Heráclito, los cuales se preocuparon del peligro de tener que admitir que «la misma cosa es a la vez una y muchas» si se quiere decir que «este hombre *es* blanco» o que *«es* un caminante. Algunos (tal es el caso de Licofrón, el alumno de Gorgias) suprimieron del todo la palabra «es». Otros sustituyeron λευκός ἐστι [leukós esti] por λελεύκωται [leleúkotai]. Ross *(ad. loc.)* considera probable el argumento de Apelt según el cual Antístenes, los megáricos y los eritreos intentaron prescindir de la cópula «es». Un ejemplo de esto puede ser Filopón *(Física,* 42, 9 y sigs.), el cual presenta al mismo Zenón argumentando contra la pluralidad de las cosas individuales, tales como caballos y hombres. «Su prueba se desarrolla como sigue: Sócrates, de quien dices que es una unidad (ἑνάδα) [henáda] que contribuye a construir la pluralidad, no es sólo Sócrates, sino también pálido, filósofo, barrigudo y chato: con lo cual, el mismo hombre es a la vez uno y muchos; pero el mismo hombre no puede ser a la vez uno y muchos; en consecuencia, Sócrates no puede ser uno». El mismo razonamiento se aplica a otras supuestas unidades, y no puede existir una pluralidad sin un número de unidades. «Y si lo que es tiene que ser uno o una pluralidad y se ha probado que no es una pluralidad porque no hay un número de unidades, entonces tiene que ser uno». Puesto que el verdadero Zenón no pudo utilizar a Sócrates como ejemplo, se piensa que Filopón estaba citando algún diálogo en el que figuraba Zenón [15].

En los pasajes del *Sofista* y *Filebo* que hemos citado antes, Platón consideraba que esos rompecabezas «pueriles» se resolvían con la teoría de las Formas según quedaba establecida en el texto anterior al nuestro. Si los sofistas de la última parte del siglo V hubieran discutido estos problemas, el mismo Sócrates

[15] Ver Lee, *Zeno of Elea,* págs. 19, 27.

podría haber expresado una opinión al respecto. Cuando se dispone a definir lo que Aristóteles llama un «universal», como la belleza, es preciso que antes haya distinguido entre el carácter simple que se quiere definir y las muchas cosas que poseen ese y otros caracteres: «No estoy preguntando por una lista de cosas bellas; quiero saber qué significa la "belleza". ¿En qué consiste este carácter simple que se encuentra en todas las cosas y qué hace que las llames bellas?» Este carácter simple excluiría, por supuesto, a su contrario, la fealdad: nadie podría decir que «lo bello es feo». Pero las cosas que contenían ese carácter podían haber poseído también el carácter de la fealdad; podrían ser bellas para mí y feas para ti (tal como diría Protágoras). Sócrates podía y quizá tuvo que hacer esta distinción antes de afirmar que la belleza en sí tiene una existencia separada, independiente de las muchas cosas en que aparece ese carácter. El no era un metafísico, sino que su interés se limitaba a encontrar el significado de tales términos. Aristóteles deja bastante claro que fue Platón el que dio el paso siguiente al dotar a estos caracteres con una existencia independiente y llamarles Formas. La consecuencia de separar las Formas de las cosas individuales que, pese a ello, participan del mismo carácter fue que Platón se vio involucrado en los problemas de la participación que Parménides pondrá de relieve en este diálogo.

La separación (χωρισμός) [khorismós] de las Formas se efectúa de forma explícita en el Fedón. Si se me permite expresar dogmáticamente una opinión acerca de una materia que ha sido y está siendo muy discutida, yo diría que en ningún diálogo anterior aparece una sola expresión que implique de forma definitiva que el carácter común (εἶδος [eîdos] existe separado de las muchas cosas que lo poseen. Es en el *Fedón* donde se consigue establecer esta doctrina mediante una serie de pasos. Se trata de una consecuencia de la creencia en la Anámnesis. Esta creencia supone que antes del nacimiento existe, de forma separada, un alma consciente y cognoscente separada del cuerpo y sus sentidos —conclusión que admiten todos los que participan en la discusión una vez que se ha probado que las Formas existen. Si un alma separada del cuerpo puede conocer toda la realidad y la verdad, los objetos de su conocimiento tienen que existir separados de las cosas sensibles, pues tal conocimiento no puede venirle a través de los sentidos en absoluto. Así, la Anámnesis, la existencia separada del alma an-

tes del nacimiento y la separación de las Formas de las cosas sensibles se sostienen juntas o caen juntas. La primera parte entera del *Fedón* tiene el propósito evidente de llevar al lector a esta conclusión.

Las Formas se mencionan por primera vez (65D) en el discurso que abre el diálogo. Dicho discurso comienza afirmando que la muerte se produce cuando el alma se libera del cuerpo: «estar muerto significa que el cuerpo, en sí y por sí, se ha separado (χωρὶς αὐτὸ καθ' αὑτό) del alma y que el alma, en sí y por sí, se ha separado (χορὶς αὐτὴν καθ' αὑτήν) del cuerpo»[16]. Los sentidos son un estorbo para el pensamiento; el alma del filósofo, incluso en esta vida, renunciará a ellos en la medida de lo posible y se volverá hacia sí mismo para pensar. En este punto se introducen las Formas. Todo lo que se dice aquí sobre ellas es que los objetos que Sócrates intentaba definir con sus amigos, tales como la Justicia en sí o la Bondad en sí no pueden percibirse por los sentidos, sino que se conocen en sí mismos en su puridad (αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινές) para pensarlos en sí mismos en su puridad (αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ). Cualquiera de los compañeros de Sócrates tenía que admitir que no se puede ver la Justicia en sí misma con los ojos, sino sólo pensar en ella.

Las Formas aparecen en seguida en la demostración de la Anámnesis. Aquí están mucho más claras las distinciones[17] entre: 1) la Igualdad en sí misma, de la que conocemos su definición y que es «además algo diferente» de todas las cosas sensibles de las que decimos (toscamente) que son iguales; 2) los iguales (αὐτὰ τὰ ἴσα), esto es, cantidades definidas como simplemente iguales y nada más: estos «iguales» no pueden aparecer nunca como «desiguales», ni la Igualdad como Desigualdad (74C); 3) los ejemplos de Igualdad que se dan entre los seres sensibles (τὰ ἐν τοῖς ξύλοις τε καὶ οἷς νυνδὴ ἐλέγομεν τοῖς ἴσοις, 74D). Estos son siempre imperfectos y se dice de ellos que están «en nuestras percepciones» (ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν, τὰ ἐκ τῶν αισθήσεων ἴσα, 75B) y pueden parecer iguales a una persona y desiguales a otra (74B). Se sostiene que, desde el momento en que empezamos a usar nuestros sentidos, juzgamos

[16] Cf. 67D, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

[17] Precisamente las distinciones que Sócrates acusa a Zenón en el *Parménides* de ignorar, pág. 140.

la imperfección de lo que percibimos por referencia a nuestro conocimiento de la perfecta Igualdad, la cual, por tanto, ha sido adquirida forzosamente antes del nacimiento. Por tanto, está claro que la existencia separada del alma antes del nacimiento involucra la existencia separada de los objetos que conoce.

Esta conclusión se ve reforzada por el argumento que viene al final de la primera parte: el alma, en contraste con el cuerpo, tiene la función divina de gobernar; probablemente por eso es análoga al orden divino de los seres invisibles y, lo mismo que éstos, simple, indisoluble e inmutable. «La realidad de cuya existencia ofrecemos una explicación mediante nuestras preguntas y respuestas» —términos como los que Sócrates discutía con sus amigos—, pertenece al más alto orden invisible: cada uno de ellos es simple (μονοειδές) [monoeidés], por sí mismo, siempre igual y no sufre ningún cambio del tipo que sea. Las cosas bellas e iguales que percibimos, por otro lado, sufren un cambio permanente en todos los respectos y pertenecen al orden más bajo, junto con el cuerpo con cuyos sentidos las percibimos (78D y sigs.).

Así pues, Platón lleva al lector a ver que la existencia separada de un alma consciente e inmortal trae consigo la existencia separada de las Formas. Ambas doctrinas se unen en la doctrina de la Anámnesis que aparece por primera vez en el *Menón*. La comparación del *Fedón* con los primeros diálogos confirma la afirmación de Aristóteles según la cual fue Platón y no Sócrates quien separó las Formas de las cosas; y en la *Apología* se atestigua que Sócrates, que sabía que no sabía nada sobre «las cosas que hay en el Hades», no afirmó la pre-existencia del alma. De lo que se deduce que Platón llegó a ambas doctrinas simultáneamente, gracias, seguramente, a un mejor conocimiento del pitagorismo, que adquirió en su primera visita al sur de Italia.

Puesto que las objeciones que Parménides presentará ahora van dirigidas contra la teoría tal como se encuentra expuesta en el *Fedón*, no vendrá mal resumir el texto en el que ésta se ofrece como alternativa a aquellas explicaciones físicas sobre «la generación y la corrupción» que Sócrates ha rechazado. Sócrates establece dos premisas: 1) la primera es la existencia de las Formas: «que existe la Belleza en sí, la Bondad, la Altura y así sucesivamente con todas las demás» (100B). 2) La segunda se refiere a la relación de las Formas con las cosas indivi-

duales que llevan sus nombres. Esta premisa se puede formular de dos maneras:

(a) «Si alguna otra cosa es bella, además de la Belleza misma, no lo es por otra razón más que porque participa de esa Belleza» (100C).

La frase «no lo es por ninguna otra razón» (οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο ἢ διότι) es ambigua. «Razón» puede significar «explicación» (lo cual es un uso común de αἰτία [aitía]). En este caso, la premisa afirmará que el enunciado «Esta rosa es bella» es equivalente a «Esta rosa participa de la Belleza»; lo que se estaría afirmando es que podemos sustituir el primer enunciado por el segundo y explicar su sentido mediante esta paráfrasis. Pero Platón parece referirse no al análisis de un enunciado, sino al hecho correspondiente. De ser así, la teoría afirmará que este hecho consiste en 1) una cosa visible particular, esta rosa; 2) la Forma, la Belleza, y 3) lo que nosotros llamaríamos una relación entre los dos que se expresa por la cópula «es», la cual se puede sustituir por «participa de». Pero, nos encontramos de nuevo ante una explicación y nada más: el hecho según el cual esta rosa es bella es el mismo que el hecho según el cual esta rosa participa de la Belleza. Seguimos sin conocer ningún tipo de *causa* que dé lugar al hecho. En cualquiera de los dos casos nos encontramos frente a un análisis de un enunciado o de un hecho, pero no se nos ofrece ninguna razón para que el enunciado sea cierto o el hecho exista.

b) La segunda afirmación parece, a primera vista, decirnos más cosas:

> «Lo que hace (ποιεῖ) [poieî] bello a algo no es (tener un color alegre ni nada de este tipo) sino la presencia en ella de la Belleza, o su participación en ella, o comoquiera que ésta llegue a estar allí [18], pues acabo en seguida de

[18] Leyendo οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενόμενου. El προσγενόμενη de todos los MSS, no puede ser correcto. El *Hipias Mayor* que parece basarse en nuestro pasaje indica que es la Forma la que προσγίγνεται: 289D ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος 292D τὸ καλὸν αὐτό, ὅ παντὶ ᾧ ἄν προσγένηται, ὑπάρχει ἐκείνῳ καλῷ εἶναι. El genitivo προσγενομένου puede alterarse para concordar con παρουσία y κοινωνία. La alternativa es leer προσαγορευομένη (Wyttenbach). Para nuestro propósito no importa cuál sea la lectura.

hacer afirmaciones sobre esto. Sólo digo que es *por* la Belleza por lo que son bellas las cosas bellas» (τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ καλά, 100D).

Pero, de nuevo estamos ante otra ambigüedad, esta vez de la palabra «hace». ¿Quiere decir que la belleza de las cosas simplemente *consiste en* la presencia de la Forma misma o del carácter semejante al de la Forma, de la misma manera que decimos que un color alegre «hace» que algo sea alegre? ¿O significa que la Forma, existiendo independientemente, es la *causa* por la que la cosa es (o deviene) bella, imponiendo de alguna manera su carácter propio a la cosa? Este es precisamente el dilema sobre cuya solución Sócrates no quiere pronunciarse. Quizá el lenguaje tenga la intención expresa de dejarlo sin resolver. «Participar» significa que muchas cosas pueden compartir, o tener en común, la misma relación con una sola Forma, sea cual sea la relación. «Presencia» es un término corriente, no técnico, que designa la posesión de cualquier cualidad moral o física. Así, Sócrates dice a Cármides que debería saber lo que es la temperancia «si tienes temperancia en ti y eres una persona temperada» (εἴ σοι πάρεστι σωφροσύνη καὶ εἶ σώφρων, 158B). Y en *Lisias* 217D, cuando el pelo se pone blanco con la edad «se vuelve semejante a la cualidad que está presente: blanco por la presencia de la blancura» (οἷόνπερ τὸ) παρόν, λευκοῦ παρουσίᾳ λευκαί). Sin lugar a dudas el Sócrates real utilizaba esta expresión; eso sí, sin ningún tipo de implicaciones metafísicas. Pero aquí no se comprometería con esta ni con ninguna otra frase que pudiera implicar que la Forma estaba presente o no en las cosas. Se refugia en el dativo instrumental: «*por* la Belleza son bellas todas la cosas bellas». Si (como supongo) Platón era consciente de que Sócrates jamás había mantenido su propia doctrina de las Formas separadas, es de esperar algún tipo de confusión aquí, ya que tiene que hablar, por boca de Sócrates, de la relación entre la Forma y la cosa. Sócrates había hablado, como cualquier otro, de los caracteres presentes en las cosas. Platón ha propuesto su propia doctrina según la cual las Formas existen separadamente. Esto ya nos ha llevado a la distinción entre La Forma única e inmutable que es el objeto del pensamiento (la Igualdad misma) y los múltiples casos cambiantes que percibimos como inmanentes en las cosas (τὰ ἐν τοῖς ξύλοις ἴσα). La distinción se ex-

pone con toda claridad en el argumento que sigue. Hasta el momento no ha querido usar ningún término que implicara la presencia de la Forma única en la multiplicidad de las cosas. Quizá ya se había percatado de la existencia de algunas dificultades en lo que atañe a las relaciones entre la Forma separada y el carácter inmanente, y había apartado estos problemas por no ser relevantes para su propósito presente.

Más adelante se nos ofrecen algunos otros ejemplos. Es «por la altura» por lo que todas las personas altas son altas, y más altas unas que otras; 10 es mayor que 8 no «por 2», sino «por la multiplicidad» (πλήθει) [pléthei] o «en virtud de la multiplicidad» (διὰ τὸ πλῆθος) [dià tò plêthos]. En todo el argumento no se distingue entre cualidades y relaciones. La altura es tratada como si fuera una cualidad como la blancura, inherente a la persona alta, pero con la peculiaridad de que la tiene «dirigida a» o «en comparación con» (πρός) [prós] la poca estatura de otra persona [19].

A continuación, Platón traza claramente la distinción entre la Forma única e inmutable, la Altura (αὐτὸ τὸ μέγεθος) [autò tò mégethos], y una altura particular que se encuentra *en* la persona [20]. Esto último puede ser llamado un carácter inmanente (ἰδέα, μορφή) [idéa, morphé] o un caso particular de la Altura. Se trata, por supuesto, de uno entre otros muchos casos posibles y no está libre de sufrir cambios. Posteriormente se nos dice que la misma persona, Simmias, puede poseer dos caracteres contrarios al mismo tiempo: la altura si lo comparamos con Sócrates y la poca estatura si lo comparamos con la altura de Fedón. Esto es precisamente lo que Sócrates argumenta en el *Parménides* frente a la afirmación de Zenón según la cual las mismas cosas no pueden tener dos caracteres contrarios.

Hasta aquí la teoría ha explicado el significado de enuncia-

[19] Tanto Platón como Aristóteles hablan de «términos relativos» o «predicados», nunca de relaciones que subsisten *entre* dos términos. De ahí que no reconozcan ningún cambio de relación como un tipo de cambio diferenciado. Aristóteles da como razón para que no exista un tipo de cambio propio para los relativos el que una cosa, sin cambiar, puede ser ahora mayor y después menor que otra si esa otra cambia en *cantidad (Met.* 1088a, 34). De forma similar, si A está ahora a la derecha y después a la izquierda de B es porque A o B han cambiado de *lugar* (locomoción).

[20] *Fedón,* 102D, τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος. Cf. 103B οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν (ἐναντίον) οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει *Parm.* 130B, αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν.

dos tales como «esta rosa es bella» o «Simmias es alto». Platón intenta ahora explicar el devenir y el cambio, cumpliendo así con lo que Sócrates decía al principio: «necesitamos una explicación de la generación y del perecer en general» (95E). Platón escoge aquí los términos con un cuidado exquisito, incluyendo un término que no se vuelve a usar en ninguna otra parte. Exactamente igual que si una cosa *es* bella lo es debido a su *participación* (μετέχειν) [metékhein] en la Belleza, así también si *deviene* bella es porque *llega a participar* de la Belleza (μετασχεῖν [metaskheîn], aoristo ingresivo a partir del cual se forma, sólo aquí, el nombre μετάσχεσις [metáskhesis], con el significado de «adquirir una parte», 101C). Lo mismo que en el caso anterior, aquí sólo contamos con un análisis de lo que quiere decir «Simmias se vuelve alto»: comienza a participar de la Altura. Esto es una descripción del mismo hecho, pero con otras palabras. No se habla de ninguna «causa», en el sentido en que lo entendemos nosotros, que haría que dicho evento tuviera lugar como su efecto [21].

La pregunta siguiente es: ¿Qué ocurre exactamente cuando algo como Simmias pierde un carácter y gana el opuesto? ¿Qué es lo que cambia o se genera? 1) Las Formas mismas no pueden, por supuesto, nacer, perecer ni cambiar: la Cortedad misma nunca se puede convertir en la Altura. 2) Y tampoco puede el caso particular de cortedad que hay en Simmias cambiar su naturaleza y convertirse en altura. Tiene que retirarse y dejar

[21] Aristóteles ha puesto esto de relieve correctamente cuando critica este análisis en *de gen. et corr.* II, 9. La materia y la forma no bastan para traer las cosas al ser sin una fuente de movimiento. Algunos han pensado que las Formas son adecuadas para explicar la generación. Así, Sócrates en el *Fedón* reprueba primero a cada uno de los otros por no dar una explicación a la generación y, posteriormente, tras distinguir entre las Formas y las cosas que participan de ellas, nos dice que «mientras que decimos que una cosa *es* (tal y tal) en virtud de la Forma, decimos que *se genera* en virtud de su *tener parte* (μετάληψιν = μετάσχεσιν de Platón) y muere cuando la pierde (ἀποβολήν). Por tanto, considera que las Formas son causas (αἴτια) de la generación». A continuación, Aristóteles objeta que, si las Formas han de ser causas del movimiento, ¿por qué es intermitente su actividad generativa? (En ellas no puede tener lugar ningún cambio que las haga operativas en un tiempo y no en otro.) Cf. la misma crítica en *Met.* 991b, 3. Es cierto que Platón no indica aquí ninguna causa eficiente. La sugerencia de Aristóteles según la cual la Forma podría «generar» se basa probablemente en el *Timeo* 50C, donde la Forma se compara con el padre y el receptáculo con la madre. Pero en el *Timeo* la causa del movimiento no es la Forma, sino el Demiurgo.

su lugar al carácter opuesto o perecer. Más adelante parece que todas las cualidades ordinarias perecen de hecho; la alternativa de la «retirada» sólo sirve para el caso del alma, que, por definición, lleva en sí el carácter de «viviente» y excluye la muerte y la destrucción. 3) Existe además la persona que subyace al cambio y permanece igual todo el tiempo (102E). Lo que ocurre en el cambio es, por tanto, que perece un carácter inmanente y se genera su contrario dentro del sujeto del cambio. Del nuevo carácter se dice que «se aproxima» o «invade» y elimina al contrario. Estas metáforas encubren la falta de una causa eficiente. Tan sólo contamos con un análisis de los factores que intervienen en cualquier cambio de cualidad, pero no con una «razón» que explique por qué tuvo que ocurrir alguna vez cualquier cambio real, o una «causa» que lo provocara. El único caso en el que hay algo parecido a una causa es el del fuego y la nieve. El fuego siempre está caliente y la nieve fría. Cuando el calor del fuego se aproxima a la nieve, ésta no lo admitirá, sino que perecerán junto con su propia frialdad (103D). Dado que las Formas no pueden cambiar ni perecer, esto sólo se puede referir a un fuego particular que se aproxima a un trozo concreto de nieve. Sócrates parece no darse cuenta de que la única causa eficiente del cambio que describe realmente es una causa física, precisamente del tipo que, según lo que nos cuenta de sus experiencias juveniles, había considerado insatisfactorio.

Tal es la teoría que Sócrates ofrece frente a la suposición de Zenón según la cual las mismas cosas no pueden tener dos caracteres contrarios. Si las «cosas» en cuestión son concretas y sensibles, afirma Sócrates, es un hecho obvio que la misma persona puede ser a la vez alta y baja según se la compare con unas personas u otras. También puede ser una persona y tener muchas partes. Esto quiere decir que una cosa concreta puede poseer al mismo tiempo dos caracteres contrarios, en virtud de su participación de dos Formas contrarias. No existe necesariamente una contradicción.

Parménides se dispone ahora a criticar la teoría. No continúa avanzado en lo que se ha criticado a Zenón. Evidentemente, Platón consideraba esto como algo plenamente establecido. Tampoco aborda todavía la sugerencia de Sócrates sobre la necesidad de estudiar pormenorizadamente las relaciones mutuas existentes entre las ideas; la segunda parte del diálogo se ocu-

pará de esta cuestión. Las críticas de Parménides se agrupan bajo tres encabezamientos: 1) la extensión del mundo de las Formas separadas; 2) el problema de la participación, y 3) el peligro de que las Formas, si están separadas, pueden ser incognoscibles para nosotros.

¿Por qué escoge Platón a Parménides entre todos los presocráticos para criticar su teoría? Siempre habla de Parménides con más respeto que de cualquier otro filósofo. Se veía a sí mismo como el sucesor del hombre que había distinguido por primera vez, aunque fuera de forma imperfecta, entre un mundo inteligible de la verdad y la realidad y un mundo sensible de la apariencia y el devenir. En *Rep.* V había adoptado, sin ningún tipo de agradecimiento, el esquema de Parménides que distingue entre 1) lo perfectamente real y cognoscible, 2) lo totalmente irreal e incognoscible, y 3) un mundo de la apariencia situado entre los dos que participa del ser y del no ser. Pero no podía ser fiel a Parménides a la hora de considerar como absolutamente ilusoria la tercera de estas tres Vías. El mundo de la apariencia debe tener algún tipo de ser y, por tanto, es preciso que sea relativo, de alguna manera, al mundo de la realidad verdadera, que Platón había poblado con Formas. Parménides era el crítico obvio de esta salida de la pura doctrina eleática. Las objeciones que se exponen aquí llegan hasta donde lo hubiera hecho él. 1) Si existen muchas Formas en vez del Ser único y real, ¿cuántas son? ¿En qué se basa Platón para decidir que existe o no una Forma para un grupo de cosas que poseen un nombre en común? 2) Si el mundo de la Apariencia tiene algún fundamento en la realidad, ¿cuál es la relación que mantiene unidos a ambos mundos? 3) Si no se puede dar una explicación inteligible de esta relación, ¿no estará el mundo real enteramente separado del sensible, de manera que nuestro conocimiento nunca pueda atravesar el abismo existente entre ellos?

130A-E. *Parménides critica la teoría de las Formas. 1) ¿Qué clases de cosas tienen Formas?*

130A. Mientras Sócrates hablaba, Pitodoro dijo que estaba temiéndose que Parménides y Zenón se molestaran en cualquier momento. Pero estaban escuchando muy aten-

tamente y se intercambiaban miradas y sonrisas de admiración hacia Sócrates. Cuando terminó, Parménides expresó este sentimiento: Sócrates, dijo, tu vehemencia discutiendo es admirable. Y ahora dime: ¿eres tú mismo
B. quien ha ideado esta distinción de la que hablas, poniendo por un lado a las Formas mismas y por el otro a las cosas que participan de ellas? ¿Crees que existe algo así como la Semejanza en sí, separada de la semejanza que poseemos nosotros, y lo mismo para la Unidad, la Pluralidad y todos los términos del argumento de Zenón que acabas de escuchar?

Sí, por cierto, dijo Sócrates.

Igual que en el *Fedón,* aquí también se distingue claramente entre 1) la Forma separada; 2) el carácter inmanente, «la semejanza que poseemos nosotros», y 3) las cosas concretas que participan de la Forma y contienen el carácter.

La primera clase de términos, de los que Sócrates no tiene ninguna duda, son como los que figuraban en los argumentos de Zenón: Semejanza, Desemejanza, Unidad, Pluralidad, Movimiento, Reposo, etc. No vamos a decir que este tipo sólo lo forman estos contrarios, por muchos que fueran. Todas las Formas matemáticas, por lo menos, pertenecerían a este tipo. La lista similar de términos «comunes» en *Teeteto* 185, incluye, al Ser, el No-ser, la Semejanza, la Desemejanza, la Mismidad, la Diferencia, la Unidad, la Pluralidad, *lo Par y lo Impar y el número en general.* Posteriormente se añadieron a estas las Formas morales (tal ocurre en el *Teeteto* y el *Fedón).*

130B. Y también en casos como estos, preguntó Parménides, ¿existirá, por ejemplo, una Forma de la Justicia, o de la Belleza o del Bien y de todas estas cosas?

Sí.

Se ha dicho muchas veces que Platón tuvo que empezar por reconocer las Formas de las cualidades morales, porque éstas habían sido el objeto principal de las investigaciones de Sócrates. La afirmación de las Formas matemáticas ocupa un lugar preeminente a partir del *Menón* y del *Fedón* con la doctrina de la Anámnesis, puesto que la verdad matemática se recupera

principalmente mediante la memoria. Las ciencias matemáticas eran las únicas ciencias en sentido estricto, puesto que producen verdades exactas acerca de objetos inmutables. Las dudas de Sócrates empiezan con los otros tipos de Formas.

130C. ¿Y también una Forma de Hombre, separada de nosotros y de todos los otros hombres que son como nosotros, una Forma de Hombre como algo en sí? ¿O una Forma de Fuego o de Agua?

Muchas veces me han preocupado estas cosas, Parménides; si se debería decir de ellas que la misma cosa es cierta en su caso o no.

Las Formas de las especies de seres vivos y de los cuatro elementos no aparecen en los primeros diálogos. Las especies (Hombre, Buey) figuran en el *Filebo* (15A), y todas se contienen en el Ser Vivo inteligible del *Timeo* (30C). En este último diálogo se habla también de las Formas de los cuatro elementos (51B). La necesidad de que existan Formas para estos productos de hechura divina, como se llaman en el *Sofista* 266B, «nosotros mismos, y todos los otros seres vivos y los elementos de los seres naturales, el fuego, el agua y el resto de la familia», se ve más clara cuando la teoría se aplica a la filosofía de la Naturaleza. El Sócrates real nunca hizo tal cosa. Probablemente el *Fedón* sea fiel a los hechos cuando dice que Sócrates abandonó toda esperanza de encontrar una explicación verdaderamente satisfactoria del mundo físico antes de abandonar las «cosas» por las discusiones dialécticas. Aristóteles confirma que Sócrates no se preocupó de la Naturaleza como un todo.

130C. ¿Te ocupas también de los casos que pudieran parecer absurdos, como el pelo, el fango, la suciedad o cualquier otro objeto trivial e indigno? ¿Dudas sobre si hay
D. que afirmar que cada uno de éstos tiene una Forma separada, distinta de las cosas que están a nuestro alcance [22]?

[22] La corrección que hace Diès, ὅν ἄλλο αὖ τῶν οἵων ἡμεῖς μεταχειρ (Cf. C, I, τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν), parece la mejor que se ha propuesto hasta ahora.

En absoluto, dijo Sócrates; en estos casos, las cosas son exactamente las cosas que vemos. Seguramente sería muy absurdo suponer que poseen una Forma. A pesar de todo, a veces me ha inquietado la duda de si lo que es verdadero en un caso, puede no serlo en otro. En ese momento, cuando llego a esta cuestión, lo abandono inmediatamente por temor a caer en sinsentidos. De todos modos, regreso a las cosas de las que acabamos de decir que tienen Formas, y ocupo mi tiempo en pensar en ellas.

E. Eso es debido, replicó Parménides, a que eres todavía joven, Sócrates, y la filosofía no te ha poseído todavía tan firmemente como creo que lo hará algún día. Entonces no despreciarás ninguno de estos objetos, pero tu juventud hace que ahora pongas todavía atención a lo que piensa la gente.

La única objeción que expresa Sócrates a este tipo de Formas es que parece absurdo suponer Formas para cosas tan insignificantes. Parménides sostiene que esta es una objeción no filosófica, pero no dice que tengan que tener Formas. La impresión que deja es que el campo de las Formas había sufrido unas restricciones demasiado estrechas; se ha puesto toda la atención en las Formas matemáticas y morales, y no se ha abordado la cuestión de cuáles otras Formas deben reconocerse. Si Sócrates representa aquí el papel del Sócrates platónico de los diálogos primeros y medios, es cierto que el interés que ha prevalecido en ellos ha sido moral, religioso y político, pero no blecer la preexistencia del alma. La pregunta por la extensión de las Formas se volvió problemática sólo cuando esta doctrina se aplicó a la explicación de «la totalidad de la Naturaleza» [23]. El *Parménides* se sitúa al principio de la última serie en la que Platón coloca su propia doctrina frente a los principales sistemas presocráticos e indica los puntos en los que concuerdan y los que no. La serie culmina con la cosmología del *Timeo*. Puesto que no se nos dice nada más sobre este asunto en nuestro diálogo es innecesario examinar una vez más las difi-

[23] En la pág. 9 de *Plato's Theory of Knowledge* he sugerido que la dificultad se debe al doble origen de la teoría, en la búsqueda de las definiciones de términos de Sócrates y en la doctrina pitagórica de la naturaleza de las cosas.

cultades de reconciliar el testimonio de Aristóteles con los escritos platónicos [24]. Parménides deja caer esta pregunta aquí y vuelve sobre el problema de la participación, que surge cuando pensamos que algunas Formas están dotadas de una existencia separada.

130E-131E. 2) *Objeciones a la participación. a) Una cosa no puede contener la Forma en su totalidad ni en parte*

Parménides ha reproducido (en 130B) la distinción que se hizo en el *Fedón* entre la Forma única y separada, la Semejanza en sí, y el carácter de semejanza «que poseemos nosotros». Ahora se refiere al análisis del devenir, según el cual las cosas devienen semejantes, o justas o bellas, por su «participación» (μεταλαμβάνειν) [metalambánein] de la Forma en cuestión. Según esta metáfora, al carácter inmanente se le imagina como la «parte» que me toca, y se distingue de las partes que les tocan a otros. Entonces, ¿cómo se relaciona con la Forma?

130E. *(Continúa Parménides)* Comoquiera que eso sea, contéstame a esto: según dices, tú sostienes que existen ciertas Formas, de las que participan estas otras cosas y se llaman según sus nombres [25]: por participar de la Se-
131. mejanza, de la Grandeza, de la Belleza o de la Justicia, se vuelven semejantes, grandes, bellas o justas.

Ciertamente, dijo Sócrates.

[24] Sir W. D. Ross en *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, págs. XIV y sigs. ofrece una revisión imparcial y exacta del testimonio de Aristóteles. Si la digresión que se hace en *Ep.* VII, 342A y sigs. es genuina, en la última década de su vida, Platón reconoció Formas no sólo para los términos morales y matemáticos, para los seres vivos y los elementos, sino también de las cosas manufacturadas (σκευαστά) y de todas las acciones y pasiones (los significados de los verbos).

[25] ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν cita *Fedón* 102B, καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν donde empieza el análisis del devenir y del cambio. Dado que Platón menciona aquí a la Belleza y la Justicia y en 134B a la Bondad y la Belleza (igual que en el *Filebo* 15B, donde se llega al mismo problema), Taylor se equivoca al afirmar que «las críticas de Parménides... se refieren únicamente a las "formas" matemáticas» *(Trans.* Introd., pág. 18).

¿Luego, cada cosa que participa, toma como parte suya[26] la totalidad de la Forma o parte de ella? ¿O existe alguna otra manera de participar además de éstas?

No, ¿cómo podría ser?

Afirmas, entonces, que la Forma como un todo, una única cosa, está presente en cada una de las múltiples cosas, ¿o cómo si no?

¿Por qué no puede estar en cada una[27], Parménides?

Si fuera así, una Forma que es una y la misma estaría, al mismo tiempo, como un todo, en un número de cosas que están separadas y, consecuentemente, estaría separada de sí misma.

No ocurriría esto, replicó Sócrates, si fuera como el día, que siendo uno y el mismo, está en muchos sitios al mismo tiempo y, pese a ello, no está separado de sí mismo. Supón que cada idea está en las cosas al mismo tiempo como una y la misma cosa de esta manera.

Me gusta cómo haces que una y la misma cosa esté en muchos lugares a la vez, Sócrates. También podrías extender una vela sobre muchas personas y decir que una única vela, como un todo, estaba sobre todos ellos. ¿No crees que es una buena analogía?

C. Quizá lo sea.

¿Pero, estará la totalidad de la vela sobre cada hombre o sólo una parte sobre uno y otra sobre otro?

Sólo una parte.

En ese caso, Sócrates, las Formas mismas deberán ser divisibles en partes, y las cosas que participan de ellas, lo harán sólo de una parte[28]. Sólo una parte de cada Forma dada, y no la Totalidad de ella, estará presente en cada cosa.

[26] La construcción de μεταλαμβάνειν con el genitivo de la parte tomada es inusual, pero tiene lugar en el *Fedro* 248E αμείνονος μοίρας μεταλαμβάνειν. La construcción normal es en acusativo, *Apología* 36B μεταλαβὼν τὸ πέμπτον μέρος τῶν ψήφων. Pero μέρους μεταλαμβάνειν no puede tener otro significado y μετέχειν con el genitivo se usa con el mismo sentido en 131C.

[27] ἓν εἶναι MSS., aunque la lectura de Schleiermacher ἐνεῖναι sea quizá más natural. En 149C, 7, T y B [1] tienen ἓν ἔστιν en vez de ἔνεστιν (B [2]); en 145D, 4, BT tienen ἓν ἔσται en vez de ἔνεσται.

[28] μέρους ἂν μετέχοι. De nuevo nos encontramos con un genitivo poco corriente, pero cf. 133D, ὁμοιώματα ὧν ἡμεῖς μετέχοντες.

Evidentemente, ocurre según dices.

¿Estás, pues, preparado para afirmar que encontraremos que la Forma única está realmente dividida? ¿Seguirá siendo una?

No, por cierto.

Llegados aquí, el dilema se encuentra planteado en su totalidad. Pero Parménides añade un ejemplo sacado del *Fedón:* la Grandeza, la Igualdad y la Pequeñez. El resto del argumento asume que la Grandeza que hay en una cosa grande es una «parte» de la Forma, en el sentido de un trocito separado de la Forma y que, en consecuencia, es más pequeño que la Forma de la Grandeza. Es preciso que «parte» y «todo» se entiendan en el sentido más tosco y material posible.

131C. No, pues considera esto. Supón que es la Grandeza en sí lo que vas a dividir en partes, y que cada una de las múltiples cosas grandes, es grande en virtud de una
D. parte de la Grandeza que es más pequeña que la Grandeza en sí. ¿No parecerá esto poco razonable?

Desde luego.

Y lo mismo si es de la Igualdad de lo que una cosa recibe una pequeña parte, ¿será capaz esta parte, que es menos que la Igualdad en sí, de hacer a su poseedor igual a otro?

No; es imposible.

Bien [29], pues tomemos la Pequeñez: ¿Es posible que alguno de nosotros tenga una porción de la Pequeñez y que esa Pequeñez sea más grande que la porción que es parte de ella? Según esta suposición la Pequeñez en sí será más grande, y cualquiera al que se le añada la por-

[29] Puntuando ’Αλλὰ τοῦ σμικροῦ... ἑαυτοῦ ὄντος; como una pregunta. Siguiendo al texto, ἀλλὰ sólo podría introducir una consecuencia alternativa de la suposición previa acerca de τὸ ἴσον; pero esto no es así. Se trata de una tercera suposición, que coloca a τοῦ σμικροῦ en primer lugar para darle mayor énfasis, igual que αὐτὸ το μέγεθος y τοῦ ἴσου en las intervenciones previas. De ello se siguen dos consecuencias: 1) la Pequeñez misma será más grande que la porción que de ella toma la cosa pequeña, y 2) esta porción tomada de la Pequeñez (τὸ ἀφαιρεθέν) aunque se le *añade* a la cosa no la hace mayor sino más pequeña que antes. Proclo (V, pág. 113) lo interpreta correctamente. También M. Diès, aunque él prefiere la puntuación corriente, que no ofrecería el sentido requerido.

E. ción que se ha tomado, será más pequeño y no mayor que antes.

Eso no puede ser así.

Entonces, Sócrates, ¿cómo van a participar las otras cosas de tus Formas, si no lo pueden hacer ni de una parte ni de su totalidad?

Realmente, dijo Sócrates, no parece que sea un asunto fácil de determinar [30].

Existen testimonios de que la inmanencia de las Formas se discutía en la Academia [31]. Aristóteles subraya que las Formas no pueden contribuir en nada al ser de las cosas, a menos que estén en ellas; en ese caso, se podrían considerar como causas «de la misma forma que lo blanco es la causa de la blancura de una cosa blanca, al estar mezclado en ella; pero esta teoría, formulada por primera vez por Anaxágoras y más tarde por Eudoxo y otros, se refuta fácilmente» *(Met.* A, 991a, 13). Alejandro enumera las objeciones que había en περὶ ἰδεῶν B de Aristóteles (Frag. 189R): 1) Las Formas tendrían que ser corpóreas y contrarias unas a otras. 2) En cada cosa tendría que estar la totalidad o una parte de la Forma: si es la totalidad, entonces lo que es numéricamente uno estaría en muchas cosas: si se trata de la parte, un hombre contendría sólo una parte de la Forma de Hombre. 3) Las Formas serían divisibles. 4) Habría no una, sino muchas Formas mezcladas en cada cosa. 5) Las Formas no serían modelos. 6) Perecerían con las cosas en las que se encuentran mezcladas. 7) No estarían libres de movimiento. Esta crítica indica que Eudoxo concebía la participación en el mismo sentido materialista con que lo hace aquí Parménides. La terminología de la teoría, extraída del lenguaje cotidiano, se presta a este tipo de interpretación [32]. Entre los escritores médicos y los primeros filósofos se habla de «lo caliente» (το θερμόν) [tó thermón], por ejemplo, como de una sustancia material, «parte» de la cual podría estar «presente en» una cosa, que, de este modo, «tendría una parte» de ella. Aparentemen-

[30] La afirmación de Aristóteles *(Met.* 987b, 13) según la cual los pitagóricos y Platón dejan la naturaleza de la «participación» o «imitación» como una cuestión abierta debe referirse a esta conclusión.

[31] Jaeger, *Aristoteles,* pág. 16.

[32] Para los ejemplos, ver H. C. Baldry, *Plato's 'technical terms',* C. Q. XXXI (1937), págs. 141 y sigs.

te, Eudoxo propuso que se entendiera la participación en las Formas platónicas, tales como αὐτὸ τὸ καλόν o αὐτὸ τὸ μέγα en este preciso sentido. La objeción que presenta Parménides es idéntica a una de Aristóteles, y nuestro pasaje se podría entender como el rechazo del propio Platón hacia una interpretación tan tosca. Los ejemplos de Parménides, lo Grande, lo Igual y lo Pequeño, exhiben lo absurdo que es suponer que «la Grandeza en sí» (αὐτὸ τὸ μέγεθος) o «lo Grande en sí» (αὐτὸ τὸ μέγα) es una *cosa* grande, susceptible de una división en partes. Al pertenecer al uso ordinario del lenguaje, sería difícil que un griego vulgar se percatara de que la Grandeza o «lo Grande» no era ello mismo grande; le hubiera parecido una contradicción decir que «lo Grande en sí no es grande». En efecto, hay una cierta ambigüedad en la expresión αὐτὸ τὸ μέγα. Puede referirse, no a la Forma, sino más bien a «lo que es simplemente grande y nada más», como el αὐτὰ τὰ ὅμοια de Sócrates (129B), que significaba «las cosas que son simplemente semejantes y nada más». Como decía Sócrates, sería una contradicción decir que tales cosas eran desemejantes o no semejantes. El mismo Platón era consciente de esta ambigüedad, y forma parte del propósito de la segunda parte el llamar la atención sobre esta cuestión [33]. Sin embargo, la representación que se hace aquí del joven Sócrates no le supone capaz de detectarla, aunque pronto ofrecerá una vía de escape. Mientras tanto, Parménides presenta otra objeción, que descansa sobre la misma falsa suposición según la cual la Grandeza en sí es una cosa grande.

### 131E-132B. b) *El tercer hombre*

131E. Y hay aún otra cuestión.

¿Cuál es?

132. ¿Qué piensas de esto? Imagino que el motivo que tienes para creer en una única Forma en cada caso es el siguiente: cuando te parece que un número de cosas es

[33] En 149D y sigs. se mostrará que, en lo que atañe a la Grandeza, la Pequeñez y la Igualdad, la teoría del *Fedón* conducirá a un resultado imposible, según el cual ninguna cantidad puede ser más grande o más pequeña que otra.

grande, da la impresión, supongo, de que se trata de un cierto carácter [34] único que es el mismo cuando las miras a todas; de ahí que pienses que la Grandeza es una única cosa.

Cierto, replicó.

Fíjate ahora en la Grandeza misma y las otras cosas que son grandes. Supón que miras a todas de la misma manera con el ojo del alma, ¿no aparecerá otra unidad, una Grandeza en virtud de la cual todas aparecen grandes?

Así parece.

Pues si esto es así, una segunda Forma de la Grandeza se presentará a sí misma, además de la Grandeza en sí y las cosas que participan de ella; y, a su vez, abarcando todas estas, otra, que hará que todas sean grandes. Luego, B. cada una de tus Formas dejará de ser una y será un número indefinido.

El argumento aquí gira sobre la ambigüedad de la que hablábamos anteriormente. Se supone que la Forma, la Grandeza en sí, *posee* el carácter de la misma manera que las muchas cosas grandes que lo poseen; en otras palabras que es ello mismo una cosa grande. Si esto es así, se trata simplemente de un miembro más de la clase de las cosas grandes, y habrá las mismas razones para exigir la existencia de una segunda Forma de la que participe que las que había para exigir la Forma original de la que participaba la pluralidad. De esta forma, estamos ante un regreso al infinito. Aristóteles *(Met.* 990b, 15) observa que en Platón se pueden encontrar «algunos argumentos más precisos que reconocen las Formas de los términos relativos, los cuales no pensamos que formen una clase independiente; otros establecen el argumento del Tercer Hombre». Jackson y otros críticos han visto aquí una referencia a nuestro pasaje. El «Tercer Hombre» parece haber sido el título de muchos argumentos diferentes que se pueden agrupar bajo dos encabezamientos: 1) que no involucre un regreso al infinito, y 2) que involucre un regreso al infinito (como aquí).

1) Alejandro *(ad loc.)* menciona un argumento utilizado por «los sofistas». Cuando decimos que «un hombre camina» no

[34] ἰδέα significa aquí (como en el *Fedón)* el carácter que se supone que poseen la Forma y las cosas que participan de ella.

nos referimos a la Forma del Hombre (que no se puede mover) ni a ningún hombre particular (pues no sabemos quién es el hombre que está caminando ahora). Debe tratarse, por tanto, de un «tercer hombre». Alejandro añade que los que separan el predicado común de los individuos, como hacen los que afirman la existencia de las Formas, proprocionan un punto de apoyo a este argumento sofístico. Pero si lo analizamos desde cerca, el argumento parece señalar simplemente que, si damos por supuesto que existe una Forma del Hombre, podemos hacer enunciados no sólo sobre la Forma y sobre un individuo concreto, sino también sobre «un hombre» o «algunos hombres» sin especificar: «alguien robó mi paraguas». La lógica estoica reconocía este tipo de «proposición indefinida» (ἀόριστον ἀξίωμα): «alguien (τις) está caminando» o «él (ἐκεῖνος) se está moviendo» (Diog. L. VII, 70; Sexto *adv. log.* II, 97). Evidentemente este no es el argumento que emplea Parménides. No hay un regreso al infinito; y el «tercer hombre» no es una Forma extra, sino un individuo sin especificar.

Hay también un argumento que se atribuye a un contemporáneo de Platón, Polyxeno. «Si un hombre existe por participación (κατὰ μετοχήν) de la Forma u Hombre en sí, tiene que haber hombres que tendrán su ser en relación a la Forma (πρὸς τὴν ἰδέαν ἕξει τὸ εἶναι). Pero, ni el Hombre en sí, que *es* la Forma, ni ningún hombre particular (ὁ τὶς ἄνθρωπος) pueden ser por participar de la Forma. Por tanto, tiene que ser un tercer hombre». El enunciado es oscuro. El profesor Taylor [35] conecta este argumento con otro de Aristóteles (*Met.* 1059b, 2): suponiendo que existan las Formas y que los objetos de la matemática se tengan que colocar (y así lo hace Platón) como una tercera clase *entre* las Formas y las cosas perceptibles, ¿por qué no existe un tercer hombre o caballos entre las Formas del Hombre y del Caballo y los seres individuales? La frase de Polyxeno «algún hombre que tendrá su ser en relación a la Forma» podría referirse a algo de lo que sólo sabes que es «un hombre», igual que en matemáticas «un círculo» se refiere a algo que simplemente es un círculo y nada más; mientras que cualquier hombre individual específico tiene muchas otras propiedades. Si esto es a lo que se refería Polyxeno, su argumento viene a concluir en lo mismo que el anterior. La teoría de las

[35] *Mind*, 34 (1925), 355.

Formas debería reconocer que «un hombre» significa algo diferente de la Forma del Hombre y de cualquier individuo concreto específico. En cualquier caso, está claro que el argumento de Polyxeno es bastante diferente del que ofrece Parménides en nuestro pasaje [36]. En consecuencia, no puede usarse como prueba de que Platón estuviera reproduciendo las críticas hacia su propia teoría que lanzaron los megáricos (Polyxeno colaboró con Brysón, el cual era discípulo del megárico Euclides [37]).

2) El argumento de nuestro texto, que involucra un regreso infinito, era también conocido como el «Tercer Hombre». Fue reformulado por Aristóteles de la forma siguiente [38]: «Si un término predicado verdaderamente de un número de cosas existe realmente separado de las cosas de las cuales se predica —y eso es lo que creen demostrar los que afirman las Formas, dado que las razones que ofrecen para la existencia de un Hombre en sí son que Hombre se predica verdaderamente de un número de cosas y es un «Hombre» diferente de los hombres individuales—, entonces existe un tercer Hombre; pues si el «Hombre» que es predicado es diferente de las cosas de las que se predica y posee una existencia independiente, y si se predica de los individuos y de la Forma, entonces existirá un tercer Hombre además de los individuos y de la Forma. Y también un cuarto, predicado de este tercero, de la Forma y de los individuos, y un quinto, y así indefinidamente». Por otra parte, en *Met.* 1038b, 30, se dice que «el Tercer Hombre» (un regreso infinito) será el resultado de dar a cualquier términos universal, como «Animal» una existencia sustancial separada de los animales particulares [39]. Así, Aristóteles se limita a repetir, dándola por válida, la objeción de Parménides frente a la existencia separada de las Formas.

[36] Tal como subraya Taylor, *Plato* (1926), pág. 355.

[37] K. v. Fritz (Pauly-Wiss. Suppl. V, s.v. Megariker, 722), representa a Polyxeno como el discípulo de Euclides, argumentando que la cronología está en contra de que Polyxeno fuera el discípulo de Brysón, a quien Platón, en *Ep. XII* se refirió como su ἑταῖρος.

[38] En Περὶ Ἰδεῶν A citado por Alejandro a propósito de *Met.* 990b, 15, pág. 62, 33 (Ar., Frag. 188R): δείκνυται καὶ οὕτως ὁ τρίτος ἄνθρωπος...

[39] Cf. *Soph. El.* 178b, 36, donde se afirma que el regreso infinito del Tercer Hombre es el resultado de suponer erróneamente que el predicado común «Hombre» es una sustancia individual.

Por el momento Platón no responderá a esta objeción. Pero en otra parte utiliza un argumento similar para probar la conclusión opuesta: que cualquier Forma tiene que ser única. El creador divino fabricó sólo una «Cama», la cama esencial, que existe realmente. Si hubiera hecho dos, habría también otra más, cuyo carácter poseerían las dos primeras, y esta tercera cama sería la Cama esencial *(Rep.* 597C). Este pasaje, tal como observa Apelt (*Beiträge,* 53) podría ser una refutación del Tercer Hombre. Si existieran dos Formas de la Cama, serían entidades del mismo orden y semejantes en todo; y podría haber razones para requerir una tercera Forma «cuyo carácter poseerían ambas». Pero la Forma y las camas particulares no son entidades del mismo orden ni completamente semejantes. La Forma de la Cama no es *una* cama, y no es cierto que *posea* el carácter de la misma manera que lo tienen las camas particulares. Por el contrario, ella *es* el carácter, y no hay razón para duplicarlo. Razonamientos similares establecen la unicidad de la Forma del Ser Vivo, en el *Timeo* 31A.

La refutación del Tercer Hombre requiere realmente lo que Sócrates deseaba antes, a saber: un estudio de enunciados que versen no sobre seres particulares, sino más bien sobre Formas. Sócrates es humano y también podemos decir «Sócrates es un hombre», pero si podemos decir «el Hombre es humano», no podemos decir también que «el Hombre es un hombre». Los argumentos de la *República* y del *Timeo* indican que Platón no era ciego a la falacia que se detecta en la afirmación de Parménides según la cual la Grandeza es una cosa grande.

### 132B-C. *Estas objeciones no se pueden encontrar si se entienden las Formas como pensamientos*

Al joven Sócrates no se le permite exponer esta falacia. En vez de eso sugiere que, después de todo, la Forma podría no estar dotada de una existencia independiente, sino que se trataría de un pensamiento en el interior de una mente. Como tal, su unidad no podría destruirse al distribuirse en «partes» entre los particulares. A esta sugerencia Parménides opone dos objeciones que deberían mantenerse diferenciadas.

132B. Pero Parménides, dijo Sócrates, ¿no será que cada una de estas Formas sea un pensamiento que no puede existir propiamente, sino en una mente? De esta forma, cada una de ellas puede ser una y no serían ya ciertas las afirmaciones que se acaban de hacer sobre ellas.

Luego, ¿cada una de las Formas es uno de estos pensamientos y también un pensamiento de nada?

No, eso es imposible.

Por tanto, es un pensamiento de algo.

Así es.

C. ¿De algo que es, o de algo que no es?

De algo que es.

¿De algo *uno* que ese pensamiento observa que abarca todos los casos, como tratándose de un cierto carácter simple?

Sí.

Y esta cosa de la que se piensa que es una y siempre la misma en todos los casos, ¿no se tratará de una Forma?

Esa parece ser la conclusión.

La sugerencia de Sócrates podría haber surgido en las discusiones de la Academia. El término «pensamiento» es ambiguo, pero el contexto obliga a admitir que «pensamiento» significa un acto del pensar, que sólo puede ocurrir «en una mente» (ἐν ψυχαῖς) [en psykhaîs], no necesariamente humana. Esta frase implica, pues, que si las mentes no existieran y pensaran, no habría Formas, pues éstas deben ser actos del pensamiento de una mente.

La primera objeción de Parménides es que un acto del pensar tiene que poseer un objeto, y éste será un carácter simple (ἰδέα) [idéa] que penetra una clase completa de cosas. En tanto que este carácter sea uno —y se hace énfasis en su unidad— será lo mismo que la Forma (εἶδος) [eîdos]. La conclusión es que la Forma es el objeto del pensamiento, no el acto del pensar. De ahí se sigue que no hay razón para decir que existe sólo en una mente y negar consiguientemente su existencia independiente. En apoyo de esta conclusión se podría añadir que un acto del pensar tiene que poseer algún objeto y ese objeto ha de tener algún contenido. Si el contenido es diferente en cada mente, no será posible la comunicación. Si nos hemos de entender unos a otros, es preciso que nuestras mentes tengan ante sí el mismo objeto de pensamiento, aunque quizá no todas lo

vean con la misma claridad. Si existiera sólo en una mente, sería inaccesible para las demás.

Parménides añade ahora una segunda objeción.

132C. Y además, dijo Parménides, puesto que afirmas que las otras cosas participan de las Formas, ¿no tendrás que sostener que cada una de esas cosas consiste en pensamientos, de forma que todas las cosas piensan, o bien que son pensamientos que, a pesar de ello, no piensan?

Esto tampoco es razonable, replicó Sócrates.

Esta objeción es *ad hominem;* se dirige contra la explicación que ofrece Sócrates acerca de cómo las cosas participan de las Formas, explicación que Parménides ha criticado y que sostiene que la Forma en su totalidad o en parte ha de estar en la cosa. Si las Formas son actos del pensar, cada cosa estará compuesta de actos del pensar, y, o bien todas las cosas pensarán (no sólo las mentes), o habrá actos del pensar que no piensan, lo cual es una contradicción en los términos. Hay que decir que el Parménides de Platón repudia la doctrina que algunos críticos atribuyen al Parménides real, según la cual «pensar es lo mismo que ser»: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (ver pág. 34).

Sócrates abandona su sugerencia. Algunos escritores modernos no lo han hecho y han dicho que las Formas son los «pensamientos de Dios», como si existieran sólo en su mente. Este «Dios» tiene que ser el Demiurgo del *Timeo.* Pero no se puede encontrar ningún texto de Platón que apoye que las Formas, que el Demiurgo toma como modelo, dependan de su mente para existir o que sean sus actos de pensamiento, y todavía menos para decir que las copias de las Formas en el mundo sensible son pensamientos que componen cosas. Si es posible encontrar algún sentido serio para tales afirmaciones, este no es un sentido que podamos atribuir a Platón.

132C-133A. *¿Habrá problemas si consideramos que las Formas son paradigmas a los que se asemejan las cosas?*

Sócrates vuelve ahora a su opinión según la cual existen Formas separadas, fijas en la naturaleza de las cosas o en la rea-

lidad (ἐν τῇ φύσει) [en tê physei], término que, como subraya Proclo, Platón usaba con cierta frecuencia para referirse al mundo inteligible. Ahora sugiere que la relación de la Forma con el carácter inamanente puede ser la que existe entre el paradigma y la copia. Si «participación» significa sólo el parecido que tiene una copia con su original, evitaremos las dificultades que trae consigo la burda noción según la cual la Forma es una cosa que estaría en los seres particulares en su totalidad o en partes. Puede existir cualquier número de imágenes especulares del mismo objeto. Ni el objeto ni ninguna de sus partes estará *en* la imagen o *en* el espejo, sino que cada imagen puede reflejar su carácter completo. ¿No podría reproducirse la totalidad del carácter de la Forma en los seres individuales que se quisiera, según esta analogía?

132C. *(Continúa hablando Sócrates)* Pero, Parménides, lo
D. mejor que puedo hacer con este asunto es esto: que las Formas sean como si fueran paradigmas fijados en la naturaleza de las cosas; las otras cosas están construidas a su imagen y semejanza [40], y la participación que tienen de las Formas no es otra cosa que su estar hechas a su imagen.

Bien, si algo está hecho a imagen de la Forma, ¿puede esa Forma dejar de ser semejante a su imagen, en la medida en que la imagen estaba hecha a su semejanza? Si una cosa es semejante, ¿no es preciso que sea semejante a lo que se le asemeja?

Sí, es preciso.

¿Y no es necesario que lo que es semejante y lo que
E. se le asemeja participen en una y la misma cosa (carácter)? [41].

Así debe ser.

¿Y no será la Forma misma de la que hablabas aque-

[40] He utilizado «imagen» (= εἰκών) para traducir ἐοικέναι, εἰκασθέν, y «semejante» (ὅμοιον) para ὁμοίωμα, ἀφωμοιώθη, porque dos cosas pueden ser semejantes sin que una sea una imagen o copia de la otra. Pero Platón no establece claramente la diferencia en la elección de términos que lleva a cabo, pues ὁμοίωμα, ἀφομοιοῦσθαι quieren decir normalmente «copia» (imagen).

[41] Burnet y Diès, siguiendo a Jackson, omiten εἴδους.

llo por cuya participación son semejantes las cosas semejantes?

Ciertamente.

Si esto es así, nada puede ser semejante a la Forma, ni puede la Forma ser semejante a nada, pues, de no ser así, aparecería siempre una segunda Forma además de la
133. primera, y si esta segunda Forma es semejante a otra cosa, aparecería una tercera, y no se acabaría nunca esta emergencia de Formas nuevas, si la Forma ha de ser semejante a la cosa que participa de ella.

Verdaderamente.

Por tanto, las otras cosas no participan de las Formas siendo como ellas; debemos buscar otros medios de participación.

Así parece.

El argumento de Parménides es una falacia, cosa que debió percibir Platón, pues no dejó de hablar de las Formas en términos de paradigmas de la naturaleza de las cosas. En el *Timeo* el Demiurgo toma como modelos las Formas y más adelante (52B) se dice que sus copias son imágenes (εἰκόνες) [eikónes] moldeadas por las Formas mismas sobre el Receptáculo en el que aparecen. Proclo apuntó que la relación entre la copia y el original no es *meramente* de semejanza; la copia se deriva del original [42]. El reflejo de mi cara en un vaso es una copia de mi cara y se asemeja a mi cara; mi cara se asemeja al reflejo pero no es una copia de él. En la *República* el término «imagen» (εικών) [eikón] se usa para referirse a un grado de existencia inferior. Si examinamos atentamente la afirmación de Sócrates, encontramos que sugiere que las cosas son semejantes (ὁμοιώματα) [homoiómata] a las Formas, al estar hechas a su imagen (ἐοικέναι) [eoikénai], y que la relación llamada «participación» es la que existe entre la imagen y el original (εἰκασθῆναι) [eikasthênai]; en ningún sitio dice claramente que esta relación sea *meramente* de semejanza. A continuación Parménides elabora un argumento para probar que la relación de semejanza no puede ser la misma que la relación de participa-

[42] Cf. Taylor, *Plato* (1926), pág. 358. La misma consideración subyace en la defensa que hace Asclepio de Platón frente a este uso del Tercer Hombre, *Schol. in Met.* (Berl. Edit., vol. IV) 567a, 41.

ción, que Sócrates ha identificado ahora con la relación existente entre la copia y el original.

El argumento es este. Si una imagen o copia es semejante al original, el original tiene que ser semejante a la copia. Esto es cierto, pero si una cosa es semejante a otra, eso significa que participan de la misma Forma, y esta Forma será la misma que la Forma de la que son copias las copias. Por ejemplo: si todos los hombres son semejantes entre sí, esto *significa* que todos ellos participan de la Forma del Hombre. Esto no concuerda con la afirmación original de Sócrates (129A) según la cual dos cosas son semejantes cuando ambas participan de la Forma de la *Semejanza.* «Este hombre es semejante a aquél» no es equivalente a «Estos dos hombres participan de la Forma del Hombre». En consecuencia, es posible sostener que este hombre es semejante a la Forma del Hombre y que la Forma es semejante a él. Esto no implica que la Forma del Hombre participe o sea una copia de sí misma o de una segunda Forma del Hombre. Tan sólo se dice que la Forma del Hombre participa de la Forma de la Semejanza. No hay ninguna regresión infinita en tanto no identifiquemos la relación de Semejanza con la que se da entre la copia y el original. Puede haber muchas fotografías similares de la misma persona. Serán semejantes entre sí y la persona se asemejará a ellas. Pero todas son retratos de la persona; no son retratos unas de otras, ni la persona es un retrato de ellas. No serían todas semejantes a la persona si no fueran todas retratos suyos, pero no se puede decir que la persona no puede ser semejante a las fotografías a menos que él mismo sea el retrato de una segunda persona, y así hasta el infinito.

En resumen, el argumento es una falacia, a menos que Sócrates quisiera afirmar que la participación es la misma cosa que la semejanza, y no está claro que dijera tal cosa. La conclusión de que las dos relaciones no son idénticas es cabal, pero no hay razón para no considerar a la Forma como un patrón del que son copias los seres particulares. Platón tuvo que percatarse de esto porque él siguió hablando en estos términos de la Forma y los seres particulares.

Aquí terminan las objeciones a la «participación». Las conclusiones parecen ser las siguientes: 1) la participación no se debe entender en el sentido materialista grosero según el cual una Forma es una sustancia, cuyas *partes* se distribuyen entre varias cosas; 2) que, pese a eso, la Forma posee una existencia

independiente y no es «un pensamiento en una mente», y 3) que mantiene con los casos individuales una relación análoga a la que existe entre el original y la copia, que incluye, aunque no se identifica con ella, la relación de Semejanza. Al lector le queda ahora la labor de descubrir las respuestas a las objeciones de Paménides; el joven Sócrates no parece capaz de encontrarlas. Carece del entrenamiento necesario en la detección de ambigüedades del que Parménides va a hablar ahora. Es una simplificación concluir que el mismo Platón consideró a las objeciones como verdaderamente dañinas para su teoría, aunque la naturaleza de la participación es, sin lugar a dudas, oscura y difícil de concebir para nuestras imaginaciones.

### 133A-134E. 3) *¿No serán las Formas incognoscibles para nosotros?*

La objeción final es que la separación que hay entre las Formas y sus casos particulares amenaza con aislarlas en su propio mundo, quedando absolutamente inaccesibles a nuestro conocimiento. A su vez, los dioses, si pertenecen a ese otro mundo, no podrán conocer las cosas de nuestro mundo y no serán, como se declaraba en el *Fedón* (63C), nuestros amos.

133A. Entonces, Sócrates, ¿te das cuenta de las enormes dificultades que tiene afirmar su existencia como Formas por sí mismas?

Desde luego que sí.

En tal caso, te aseguro que todavía no conoces bien
B. la magnitud de esas dificultades, si vas a postular una única Forma para cada distinción que haces entre las cosas.

¿Cómo es eso?

El mayor problema será el siguiente, aunque hay otros muchos. Imagina que alguien sostuviera que las Formas, si son tal como estamos diciendo que tienen que ser, no pueden conocerse nunca. Nadie podría convencerle de su error, a menos que lo intentara un hombre de gran experiencia y habilidad natural, capaz de seguir un argumento largo y remoto. De otra manera, no habría modo de con-

C. vencer[43] a un hombre que mantuviera que las Formas son incognoscibles.

Parménides insinúa claramente que el argumento que viene a continuación no es irresistible. Un hombre que tuviera la inteligencia suficiente sería capaz de ver las grietas que existen en su interior. Efectivamente, no son muy difíciles de detectar, y resulta sorprendente que algunos comentaristas hayan pasado por alto esta insinuación y hayan tomado el argumento por concluyente.

133C. ¿Por qué dices eso, Parménides?

Porque imagino, Sócrates, que tú o cualquiera que afirme que cada una de ellas tiene un ser real «por sí misma», admitiría, para empezar, que no existe ningún ser real en nuestro mundo.

Cierto, pues, ¿cómo podría existir por sí mismo?

Muy bien, dijo Parménides. Y además, las Formas que son lo que son por sus relaciones mutuas, tienen su ser por tales relaciones, no por sus relaciones con las cosas D. que se les asemejan (o como quiera que las llamemos) en nuestro mundo, a las cuales poseemos[44], de manera que reciben sus muchos nombres. Y, por otro lado, estas cosas que en nuestro mundo llevan los mismos nombres que las Formas son relativas entre sí, pero no a las Formas, y todos los nombres que llevan de este tipo[45] se relacionan entre sí, pero no con las Formas.

¿Qué quieres decir?, preguntó Sócrates.

Por ejemplo, si alguno de nosotros fuera el señor o el esclavo de otro, no sería, por supuestos, el esclavo del Señor en sí, del Señor esencial, y, si es el señor, no lo es del

[43] ἀπίθανος se ve confirmado por 135A, donde se habla del mismo asunto, ταῦτα λέγοντα... ὅ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι.

[44] De nuevo (como en 131C) μετέχειν con genitivo significa «tener como parte nuestra». Nótese que, a pesar del argumento anterior, la «semejanza» (ὁμοιώματα) todavía se usa para cosas de nuestro mundo.

[45] Nombres relativos, como «señor (de)», «esclavo (de)», «mayor (que)», los cuales requieren un término correlativo que vaya en genitivo (o dativo) para completar su significado: *Rep.* 438A ὅσα γ' ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, Ar., *Cat.* 6a, 36, πρός τι τὰ τοιαῦτα λέγεται ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται. Οὕτως recibe su significado de los genitivos ἑαυτῶν, ἐκείνων que le preceden.

E. Esclavo en sí, el Esclavo esencial, sino que, por ser un hombre, es señor o esclavo de otro hombre, mientras que el Señorío en sí es lo que es (señorío) de la Esclavitud misma, y la Esclavitud misma lo es del Señorío en sí. Las cosas de nuestro mundo no adquieren su significado por referencia a las cosas de ese otro mundo, ni las de éste por referencia a nosotros, sino que, como he dicho, las cosas en ese mundo son lo que son por sus relaciones mutuas,
134. y así ocurre también con las cosas de nuestro mundo. ¿Ves ahora lo que quiero decir?

Ciertamente.

Y similarmente, el Conocimiento en sí, la esencia del Conocimiento, será un conocimiento de la Realidad en sí, lo esencialmente real.

Así debe ser.

Y también cualquier rama del Conocimiento en sí, será un conocimiento de alguna región de las cosas reales en sí mismas, ¿o no?

Sí.

Mientras que el conocimiento que hay en nuestro mundo será un conocimiento de la realidad de nuestro mundo, y cada rama del conocimiento de nuestro mundo tiene que ser el conocimiento de alguna región de cosas
B. que existen en nuestro mundo.

Necesariamente.

Pero, según admites tú mismo, nosotros no poseemos las Formas mismas, ni pueden existir en nuestro mundo.

No, por cierto.

Y, presumiblemente, las Formas, precisamente por ser en sí mismas, son conocidas por la Forma del Conocimiento en sí.

Sí.

La Forma que no poseemos.

Cierto.

Por tanto, no conocemos ninguna de las Formas, dado que no participamos del Conocimiento en sí.

Aparentemente no.

Luego la Belleza en sí o la Bondad en sí y todas las
C. cosas que tomamos como Formas en sí, son incognoscibles para nosotros.

Me temo que así ocurre.

En tal caso, hay en esto una consecuencia todavía más importante para que tú la consideres.

¿Cuál es?

Supongo que pensarás que si existe algo así como la Forma del Conocimiento en sí, es mucho más perfecto que el conocimiento que hay en nuestro mundo, y lo mismo pasa con la Belleza y las otras.

Sí.

Y si algo participa de este conocimiento en sí, ¿estarías de acuerdo en que un dios es el más apropiado para poseer el conocimiento más perfecto?

Sin duda.

D. ¿Será, pues, el dios, que posee el Conocimiento en sí, capaz de conocer las cosas de nuestro mundo?

¿Por qué no?

Porque habíamos acordado que las Formas no tienen significado por referencia a las cosas de nuestro mundo, ni éstas lo tienen por referencia a aquéllas. Ambos grupos lo tienen sólo entre ellas mismas.

Sí lo hicimos.

Siendo esto así, si este Señorío perfecto y el Conocimiento más perfecto están en el mundo del dios, el Se-
E. ñorío de los dioses [46] nunca puede ejercitarse sobre nosotros, ni puede su Conocimiento conocernos, ni a nada de nuestro mundo. Así como nosotros no podemos tener ningún poder sobre ellos en virtud del poder que existe en nuestro mundo y no conocemos nada de la divinidad por nuestro conocimiento, por las mismas razones, ellos, al ser dioses, no son nuestros señores ni saben nada de los asuntos humanos.

Pero, replicó Sócrates, un argumento que prive a los dioses del conocimiento sería demasiado extraño.

En cualquier caso, este argumento es una burda falacia formal. Confunde la Forma (el Señorío o el Conocimiento) con casos perfectos de la Forma. El Señoría, la Forma, tiene como correlato suyo a la Forma de la Esclavitud, y podemos decir, en ese sentido, que es el «*Señorío* de la Esclavitud en sí», como

[46] Aquí (como en el *Timeo* 71A, εἰδότες... θεός) Platón pasa del singular al plural en la misma oración.

dice Parménides en 133E. Pero el Señorío no es *el señor* de la Esclavitud ni de cualquier otra cosa. Es el señor ideal o perfecto que es señor del esclavo ideal o perfecto (αὐτὸς δεσπότης, ὅ ἔστι δεσπότης, αὐτοῦ δούλου, ὅ ἔστι δοῦλος 133D). Cada señor perfecto contiene un caso del Señorío, pero obviamente no es idéntico con la Forma única, el Señorío en sí. En el argumento que sirve de conclusión los dioses vienen representados como señores ideales que *poseen* (ἔχειν o μετέχειν) un caso del Señorío; claramente, no son la misma cosa que la Forma, ni son señores de la Forma de la Esclavitud en sí, lo cual no tiene sentido. Por tanto, el argumento falla, a no ser que supongamos que un señor perfecto o ideal no puede ser señor de esclavos imperfectos como nosotros, y no parece que haya razones para suponerlo. Proclo (V, pág. 194) señala esto mismo. Es cierto, dice, que el Señorío en sí y la Esclavitud en sí son correlativos. Pero nosotros afirmamos que los dioses son nuestros señores, de forma que el señorío en el otro mundo se relacionará con la esclavitud en el nuestro, y esto es cierto porque nosotros *participamos* de la Esclavitud en sí.

La misma confusión existe entre la Forma del Conocimiento y un caso perfecto de conocimiento. El conocimiento perfecto, como el que puede poseer un dios, es un caso perfecto de la actividad llamada conocimiento, que sólo puede darse en una mente. La Forma misma no es una actividad que exista en una mente, y no puede conocer nada. Sócrates, al que le acaban de decir que las Formas no pueden ser actos de pensamiento en una mente, no debería haber aceptado la sugerencia de 134B: «presumiblemente, las Formas, precisamente por ser en sí mismas, son conocidas por la Forma del Conocimiento en sí». La confusión continúa en las frases siguientes. «No poseemos (ἔχομεν) [ékhomen] la Forma». Eso es cierto; la Forma no existe en nosotros. Pero en la siguiente frase se sustituye lo anterior por «no participamos del conocimiento en sí» (αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν). Si esto significa que no poseemos o contenemos casos perfectos de conocimiento, eso es una afirmación diferente que no se sigue de la anterior. E incluso aunque sea cierta, ello no implica que no podamos tener un conocimiento imperfecto de las Formas mismas, conocimiento que iríamos mejorando gradualmente. La confusión se aprecia con más claridad en el segundo argumento sobre los dioses: «si algo *participa* (μετέχει) [metékhei] de este conocimiento en sí, ¿es-

tarías de acuerdo en que un dios es el más apropiado para *poseer* (ἔχειν) [ékhein] el conocimiento más perfecto?» (134C). Aquí es el dios quien posee el caso más perfecto de conocimiento; efectivamente es el dios, no la Forma del Conocimiento, el que conoce las Formas. Y, una vez más, no hay nada que muestre que los dioses no puedan tener también, además de este conocimiento de las Formas, un conocimiento de nuestro mundo.

Otra cuestión importante es la suposición según la cual sí existe una línea que separa los dos mundos, «nosotros» estamos confinados a este lado. Nuestros cuerpos ciertamente lo están, pero, como se decía en el *Fedón,* nuestras almas tienen más afinidades con lo invisible e inteligible. En el *Timeo* (35A) el alma se compone de dos cosas: «el ser indivisible e inmutable» que pertenece a las Formas y «la existencia divisible que llega al ser en la región corpórea». Las almas, pues, son un orden intermedio, ya que tienen un pie en ambos mundos y son capaces de conocer a cualquiera de los dos [47]. Como hemos visto la Anámnesis involucra la existencia separada de las Formas y la eternidad del alma que las conoce. La doctrina contradice expresamente la sugerencia de Parménides que afirma que la separación de las Formas nos impide conocerlas.

## 134E-135C. *Se admite que las Formas son necesarias para todo tipo de discurso y pensamiento*

El mismo Parménides ha admitido que esta última objeción no engañaría a un hombre con la suficiente habilidad, y va aún más allá al reconocer que si negamos la existencia de las Formas, destruimos la posibilidad, no sólo de la filosofía, sino de todo discurso con significado.

134E. Estas dificultades, Sócrates —siguió diciendo Parmé-
135. nides— y otras muchas están presentes en las Formas, si existen realmente estos caracteres de las cosas y se distingue cada Forma como una cosa por sí misma. El resulta-

[47] Wilamowitz, *Platon,* II, 227: *Der Einwand... schwindet, sobald die φρόνησις in der Seele göttlich ist, und sobald die Seele ein ewiges Wesen ist, also der Mensch auch in jenes Reich hineingehört.*

do es que el oyente queda perplejo y piensa que no exis-
ten o que si existen tienen que ser incognoscibles para la
naturaleza humana. Más aún, parece que estas objeciones
tienen cierto peso y, como estamos diciendo, es muy di-
fícil convencer de lo contrario al que las hace. Sólo un
hombre excepcionalmente capaz sería capaz de ver que
existe en cada caso una Forma o esencia por sí misma, y
B. se requiere alguien todavía más admirable para descubrir-
lo y para instruir a otro que haya examinado atentamente
todas estas dificultades.

Lo admito, Parménides. Estoy de acuerdo con lo que
estás diciendo. Pero, por otro lado, si a la vista de todas
estas dificultades y otras como estas, un hombre recha-
zara admitir que existen las Formas de las cosas o no dis-
tinguiera una Forma definida en cada caso, entonces no
tendrá nada en lo que fijar su pensamiento, en tanto no
C. permita que cada cosa tenga un carácter que es siempre
el mismo, y al hacer esto destruirá completamente el sig-
nificado de todo discurso. Pero pienso que esta conse-
cuencia la conoces demasiado bien [48].

Cierto.

Parménides acepta aquí la tesis fundamental de la teoría de Platón: las Formas existen necesariamente como objetos en los que fijar nuestros pensamientos y como significados constantes de las palabras que se usan en todo discurso. De otra forma, en cualquier comunicación no estaremos pensando y hablando de las mismas cosas, y si las cosas cambian mientras hablamos de ellas, nuestros enunciados dejarán de ser ciertos. Las Formas, por tanto, no deben estar inmersas en el fluir de los seres sensibles. De alguna manera es necesario que tengan una existencia independiente, por difícil que sea concebir la relación que mantienen con los seres individuales y mutables.

Stallbaum fue el primero que sugirió que las objeciones traídas por Platón contra la teoría de las Formas habían sido formuladas por megáricos contemporáneos de Platón [49]. El único testimonio externo que se presentó era que Polyxeno, amigo

[48] Para este uso de μᾶλλον, cf. *Fedón,* 63D, φησὶ θερμαίνεσθαι μᾶλλον διαλεγομένους, «la gente se calienta demasiado con el diálogo».

[49] Apelt, *Beiträge,* 45.

del megárico Bryson, fue el que inventó el argumento del Tercer Hombre. Ahora bien, el profesor Taylor ha señalado que este no es el argumento usado por Parménides que involucra un regreso infinito. Es más, la actitud general de Parménides hacia la teoría de las Formas no es como la que podría haber mostrado un megárico. Como subraya Taylor, Parménides «no lucha con el joven Sócrates por creer en las Formas separadas e inteligibles; por el contrario, declara expresamente que sin tales objetos no puede haber ciencia ni filosofía, pues no hay nada más que pueda ser conocido realmente». Esto último no lo podrían haber admitido ni el Parménides histórico ni los megáricos; las noticias que tenemos de ellos es que se adhirieron estrictamente al monismo eleático. Sería para ellos más importante negar la pluralidad en el mundo inteligible que rechazar la existencia, aunque ilusoria, del mundo sensible. En general, el tono de Parménides es de simpatía. Parece deseoso de ayudar a Sócrates a aclarar algunas partes de su doctrina, y no las desmenuza en pedacitos utilizando críticas capciosas y erísticas. Las dificultades son parecidas a las que en esa época se discutirían en la Academia. Y contamos con testimonios independientes que afirman que Eudoxo entendió la participación de forma materialista. De los megáricos sabemos muy poco. Los seguidores de Euclides se ganaron en seguida una reputación en el campo de la erística, y no parecen haber aportado nada más que algunas paradojas que todavía divierten a los lógicos [50]. Como subraya Mr. Hardie [51] «la sugerencia de Burnet acerca de una línea divisoria personal y filosófica entre Platón y los megáricos y su opinión según la cual los últimos diálogos representan una "emancipación" progresiva de la "doctrina megárica" no son más que suposiciones». Ciertamente, esta conjetura no ha nacido sólo de la mención de Euclides en los últimos diálogos. La conversación introductoria del *Teeteto* le presenta bajo una luz muy favorable y da la impresión de tratarse de una dedicación de la obra a un viejo y querido amigo.

La creencia según la cual los megáricos habían formulado las críticas se basa en una interpretación general del diálogo que

[50] Una revisión ecuánime de lo que se conoce o puede deducirse razonablemente acerca de los megáricos es la que ofrece el profesor G. C. Field en su obra *Plato and his Contempoeraries*, págs. 169 y sigs.

[51] *A Study in Plato*, pág. 107.

no podemos aceptar. Brevemente, esta interpretación supone que la segunda parte del diálogo es una red de falacias, «antinomias» o contradicciones, deducidas por métodos lógicos propios de los zenonianos y megáricos. El profesor Taylor [52] establece el caso como sigue: «Si asumimos que las objeciones traídas por Parménides contra Sócrates no las inventó el mismo Platón, sino que en sustancia son una reproducción de las críticas hacia las enseñanzas de diálogos como el *Fedón* que vinieron desde el campo de los eleáticos, podemos entender por qué Platón, después de exponerlas, respondió seguramente a las críticas diciendo: "Apuntad ahora la lógica que dirigís normalmente contra mí y mi Sócrates hacia vuestro credo fundamental y veréis cuál es el resultado. Las contradicciones en que os creéis que me habéis embrollado no son nada al lado de las que os pueden envolver a vosotros si jugamos al mismo juego con vuestra propia doctrina. Puedo fácilmente hacer con vosotros lo que Zenón hizo con los críticos de su maestro Parménides: devolveros aumentado lo que me dais, de una manera que será muy divertida para un amante de la dialéctica"». Acerca de la conclusión aparente que se alcanza al final del diálogo el profesor Taylor escribe: «Me parece evidente que con esta conclusión enigmática Platón nos está diciendo, de la forma más clara que puede, que la serie completa de "antinomias" es una *parodia* de una lógica que no es la suya» [53].

Frente a esta hipótesis se puede objetar que la lógica que se emplea contra Sócrates en la primera parte no es de tipo zenoniano, excepto en la medida en que el primer argumento contra la participación contiene un dilema: «O el todo o la parte de la Forma tiene que estar en la cosa». Ni hay nada zenoniano ni megárico en las falacias que hemos detectado. Además, el método empleado en la segunda parte difiere radicalmente (como veremos) del de Zenón. Finalmente, si parece que la segunda parte no es sino una red de falacias, la interpretación del *tu quoque* (si podemos llamarla así) cae por la base. Dejando estas cuestiones en suspenso, tenemos que considerar primero cómo el pasaje que sigue a continuación aclara las relaciones que existen entre las dos partes.

[52] *The Parm. of Plato translated.* Introd., pág. 10.
[53] *Ibid.*, pág. 111.

## 135C-136E. *Transición a la segunda parte. Programa de Parménides para un ejercicio dialéctico*

A continuación, basándose en la suposición admitida anteriormente que afirma que las Formas son necesarias para todo tipo de pensamiento o discurso, Parménides ofrece consejo a Sócrates sobre el procedimiento que debería seguir. Su error ha sido intentar la definición de las Formas, como la Belleza y la Justicia, sin haber efectuado antes un ejercicio preliminar del tipo del que ahora Parménides va a explicar.

135C. ¿Qué harás ahora con la filosofía? ¿A dónde acudirás mientras estas preguntas permanecen sin respuesta?

Por ahora no veo ninguna salida.

Esto te ocurre porque te has aventurado demasiado pronto en la tarea de definir «la Belleza», «la Justicia», «el Bien» y las otras Formas particulares sin haberte ejerci-
D. tado previamente. Me di cuenta el otro día, cuando te oí hablar aquí mismo con Aristóteles. Creéme, hay algo noble e inspirado en tu pasión por la argumentación, pero debes esforzarte y someterte, mientras eres todavía joven, a un entrenamiento más severo en lo que la gente llama palabrería ociosa e inútil [54]. De no hacerlo así, se te escapará la verdad.

¿Por qué es necesario un ejercicio preliminar? La sugerencia es que, antes de ponerse a definir alguna Forma particular, es preciso estudiar las suposiciones generales que están tras la afirmación de que tal Forma existe y puede definirse. Tomemos, por ejemplo, a «la Belleza por sí misma». ¿Qué significa esta frase? Ya hemos hablado de una ambigüedad (pág. 87): puede referirse a la Forma de la Belleza o a algo que se define como poseedor del carácter de esa Forma y no de otro «lo que simplemente es bello y nada más». La Forma de la Igualdad se distingue de los «iguales» (αὐτὰ τὰ ἴσα), cantidades definidas

[54] Isócrates en particular califica la discusión socrática de ἀδολεσχία καὶ μικρολογία (XIII, κ. σοφ., 18) y aplicó los mismos términos a los estudios de la Academia, por considerarlos inútiles para la vida práctica (XV, ἀντιδ., 262). Platón adopta, de forma desafiante, la misma palabra para describir su propio procedimiento. Parménides no está recomendando un entrenamiento en la sofistería erística.

como simplemente iguales. Lo que queremos definir es la Forma. Ciertamente se trata de una cosa, una unidad. Pero sólo se puede definir en términos de otras Formas, que parecen ser *partes* del significado definido. Si esto es así, el significado es, de alguna manera, una suma de partes; no una unidad simple, sino un uno que es también muchos. El objetivo total de la definición es descubrir y enumerar esas partes. La «División» de una Forma genérica en sus propias partes es un método para alcanzar definiciones que ya había sido anunciado en el *Fedro* y se ilustrará ampliamente en el *Sofista* y el *Político*. De ahí que, antes de definir cualquier Forma particular, necesitemos considerar lo que involucra la definición: de qué manera una Forma simple es relativa a sus muchas partes y a otras Formas que no forman parte suya, sino que se encuentran completamente excluidas por ella.

El Sócrates histórico había pasado su vida definiendo Formas como las que se mencionan aquí: la Belleza, la Justicia y la Bondad. Pienso que no había llegado a formularse las cuestiones preliminares: ¿Tienen estas Formas una existencia separada, y cómo puede ser una Forma relativa a otras? Esto mismo es cierto para los diálogos de juventud de Platón, en los que seguía el procedimiento socrático e intentaba definir el Valor, la Prudencia, etc. Ahora bien, en el *Fedón* se afirmaba, con toda claridad, la existencia separada, igual que lo hace el joven Sócrates al principio de nuestro diálogo. Pero el Sócrates de nuestro diálogo no ha considerado nunca si el problema de la unidad y la pluralidad se encuentra en todas partes del mundo de las Formas, tanto como las cosas que vemos. Sus palabras pueden querer decir que considera a cada Forma como «aparte por sí mismas» en el sentido de que se encuentran plenamente aisladas de cualquier otra Forma. Hubiera admirado mucho a cualquiera que pudiera mostrar que las Formas se pueden combinar o separar «entre ellas mismas» en enunciados afirmativos y negativos. Puesto que cualquier definición es un enunciado sobre una Forma enteramente en términos de otras Formas, podemos sospechar que el ejercicio previo que se requiere antes de abordar cualquier definición debe ocuparse de esta cuestión de la relación de las Formas entre sí. Parménides parece querer decir que la incapacidad que muestra Sócrates para enfrentarse a sus críticos se debe a su desconocimiento acerca de estas cuestiones previas. A continuación indica el programa para el ejer-

cicio preliminar. La forma argumentativa recuerda algo a Zenón, aunque con modificaciones importantes.

135D. ¿Qué forma tomará entonces este ejercicio, Parménides?

E. La forma que utilizó Zenón en el tratado que has estado escuchando, con esta excepción: una cosa de las que dijiste me impresionó mucho: tú no permitirías que la investigación se limitara a las cosas visibles o se situara sólo sobre ese campo; es preciso que se extienda a aquellos objetos que se aprehenden por el discurso y que se pueden considerar como Formas.

Así es, porque en ese otro campo no parece haber dificultades para mostrar que las cosas son, a la vez, semejantes y desemejantes y que poseen cualquier otro carácter que quieras.

Estás en lo cierto. Pero hay algo que tienes que hacer. Si te quieres ejercitar por completo, no te debes limitar a
136. suponer que tal cosa *es* y luego considerar las consecuencias; también tienes que suponer que la misma cosa *no es.*

¿Qué es lo que quieres decir?

Toma, si te parece bien, la suposición que hizo Zenón: *«Si existe una pluralidad de cosas».* Es preciso que consideres las consecuencias que se tienen que seguir para esta pluralidad de cosas con respecto a sí mismas y al Uno, y también para el Uno con respecto a sí mismo y a la pluralidad de cosas. Y también, sobre la suposición según la cual *no existe una pluralidad,* tienes que considerar lo que se seguirá tanto para el Uno como para las cosas múlti-
B. ples, con respecto a sí mismos y entre sí. O bien, si supones que «lo Semejante existe» o «no existe» qué se seguirá de cada suposición, tanto para los términos supuestos como para otras cosas, con respecto a ellos mismos y entre sí. Y lo mismo con la Desemejanza, el Movimiento, el Reposo, el Llegar-a-ser y el Perecer, y el Ser y el No-ser en sí mismos. En una palabra, siempre que supongas que algo existe o no existe o que tiene otro carácter, debes considerar las consecuencias que tiene en relación a
C. sí mismo y a cualquier otra cosa que puedas escoger, o a muchas, o a todas a la vez, y también tienes que estudiar estas otras respecto a sus relaciones mutuas y con cual-

quier otra cosa que hayas podido elegir, ya sea que hayas supuesto que la cosa existe o que no, si tú quieres realmente descubrir la verdad después de un duro ejercicio.

Esta tarea no concluirá nunca, Parménides, y me parece que no sé muy bien en qué consiste. ¿Por qué no me lo aclaras ilustrado el método con alguna suposición que tú escojas?

Es un trabajo pesado para alguien de mi edad, Só-
D. crates.

Entonces tú, Zenón, dijo Sócrates, ¿por qué no nos ofreces un ejemplo?

Zenón se rio y replicó: mejor será que pidamos a Parménides que lo haga él. Me temo que lo que propone no es cosa fácil. Debes darte cuenta del tipo de tarea que se trata. Si fuéramos un grupo mayor, no estaría bien pedírselo. Este tipo de discurso no sería apropiado para pronunciarse ante una gran audiencia, sobre todo para un hombre de su edad, porque la mayoría de la gente no se
E. percata de que para alcanzar la verdad y obtener conocimiento es preciso recorrer este camino. Así pues, Parménides, me uno a la petición de Sócrates, con la esperanza de sentarme de nuevo a tus pies después de todos estos años.

El procedimiento recuerda al de Zenón en la medida en que toma una hipótesis del tipo «*x* existe» y deduce las consecuencias. Pero aquí termina el parecido. Parménides añade dos cualificaciones. Admite que la teoría de Sócrates acaba con la dificultad de la que hablaba Zenón acerca de la posibilidad de que las cosas individuales tuvieran caracteres contrarios. Esto no se limita a las cosas sensibles, sino que se extiende a las Formas, cuya necesidad ha sido reconocida por el mismo Parménides. Evidentemente esto implica que lo que viene a continuación tiene que ver con las relaciones mutuas entre las Formas. La segunda modificación transforma el método de Zenón en un procedimiento bastante distinto. Zenón tomaba las hipótesis de sus oponentes y, mediante un dilema, deducía de ellas conclusiones que se suponía que eran contradictorias. El método era el de la controversia y conducía a un resultado puramente negativo. Parménides, por otro lado, pide a Sócrates que considere las consecuencias no sólo de afirmar, sino también

de negar las hipótesis. Esto quiere decir que, o bien el procedimiento abandona la controversia o, si sigue en ella, no será efectivo. Si estudias las consecuencias de afirmar y negar una hipótesis, mirarás a la cuestión desde ambos lados y el resultado natural no será puramente negativo: tiene que establecerse la afirmación o la negación. Si el método se mantiene en la controversia y lo que haces es reducir al absurdo la afirmación y la negación, tu oponente se mantendrá intacto. Esta consideración tiene que ver con la interpretación que entiende el diálogo como un argumento del tipo *tu quoque*. Según el profesor Taylor la respuesta de Platón a sus críticos megáricos toma esta forma: «Se responde que la doctrina de los megáricos está en peor situación, pues si le aplicamos a ella la misma lógica se verá que tanto su afirmación como su negación constituyen una autorrefutación, y las dos conducen al escepticismo». Las últimas palabras se refieren a la conclusión aparente que se extrae al final del argumento en 166C: que supongas la existencia o la no existencia del Uno, se puede afirmar o negar cualquier cosa de él y de cualquier otra cosa. Aparte del hecho de que esta conclusión sólo es aparente y no real, incluso si fuera la conclusión verdadera, ello no demostraría que el Monismo está en peor situación que la teoría de las Formas. Supóngase que uno es protestante y un amigo católico, empleando el método argumentativo de la escolástica, prueba que la doctrina protestante conduce al absurdo. A continuación, el protestante deja la prueba sin responder. La única respuesta que ofrece es que, mediante una parodia del método escolástico, puede mostrar que, tanto si se supone que Dios existe como si no, cualquier doctrina católica es a la vez verdadera y falsa. El católico no admitirá fácilmente que su doctrina queda en una peor situación; replicará que debe haber algún error en el uso que el protestante hace del método al que ha calificado de escolástico. No puedo creer que la respuesta de Platón a las críticas de los megáricos fuera esta: «Vosotros criticáis mi teoría; no puedo responder a vuestras críticas directamente, pero puedo mostrar (con una serie de razonamientos no más falaces que los vuestros) que la *negación* de vuestra doctrina fundamental conduce al escepticismo, tanto como la afirmación de ella». La interpretación del *tu quoque* tiene parte de verdad, ya que muchos de los argumentos de la segunda parte critican la propia doctrina de Parménides del Ser Uno. Pero algunos de ellos se aplican

también a la teoría de las Formas, como era de esperar desde el contexto actual. Es de Sócrates de quien se dice que necesita esta gimnasia preliminar y entrar en las dificultades para librarse de ellas.

Que la conclusión aparente que se extrae al final de todos los argumentos en 166C no se sigue realmente de ellos debería resultar evidente para cualquier lector atento. Parménides ha dicho que el método se podría aplicar a cualquier cosa cuya existencia decidiéramos suponer. Utilizará, a modo de ejemplo, su propia hipótesis: la existencia de un Uno. Tenemos que estudiar las consecuencias de afirmar y negar esto, tanto para el Uno como para los «otros». De acuerdo con este programa, en su desarrollo deberíamos encontrar cuatro deducciones: *A)* Si el Uno es, lo que se sigue *a)* para el Uno, *b)* para los Otros; *B)* Si el Uno no es, lo que se sigue *a)* para el Uno, *b)* para los Otros. Pero, de hecho, hay ocho (o nueve según algunos) deducciones. La razón es que la hipótesis se entiende en más de un sentido; por ejemplo, el Uno en la Hipótesis I no es el mismo que el de la Hipótesis II. Esto ha resultado algo obvio para todos los comentadores, antiguos y modernos. En la Hipótesis I, «el Uno» es una unidad sin más, que excluye toda pluralidad y no es una suma de partes. Las consecuencias que se deducen son puramente negativas: nada puede ser dicho con verdad de este Uno. En la Hipótesis II el Uno es un Uno que, además de tener la unidad, tiene ser, y es una suma de partes. Se muestra que se pueden adscribir correctamente muchos caracteres contrarios a esta entidad desde varios puntos de vista. Pero la conclusión aparente: «Tanto si existe un Uno como si no, el Uno y los Otros igualmente son y parecen ser y no son y no parecen ser todos los tipos de cosas», ignora por completo la ambigüedad. Estas «contradicciones» aparentes han sido deducidas de, al menos, dos significados diferentes de «el Uno». Más aún, encontraremos que la misma forma de las palabras «si existe *(o* no) un Uno» se define no ya en dos sino en muchos más sentidos. Si observamos las distinciones que indica el mismo Platón, desaparecen casi todas las falacias y sofismas aparentes, y con ellos las contradicciones aparentes. La conclusión final, por tanto, no puede ser una demostración de que la hipótesis eleática conduce a un completo escepticismo.

Debemos, pues, advertir que existe una discrepancia importante entre el programa que Parménides propone aquí y el pro-

cedimiento que realmente se sigue. Debería haber cuatro hipótesis, y sin embargo hay ocho. La explicación tiene que estar en que Platón no quiere llamar la atención antes de tiempo sobre la ambigüedad de la suposición «existe un Uno». Nos ocuparemos de esto a medida que avancemos y extraeremos por nosotros mismos las inferencias necesarias.

### 136E-137C. *Parménides se ofrece para demostrar las consecuencias de suponer que existe, o no, un Uno*

136E. Después de estas palabras de Zenón, Pitodoro se unió con Aristóteles y los demás para pedir a Parménides que no los defraudará [55] y demostrará el método que tenía en mente. Parménides replicó: no puedo negarme, aunque
137. me siento como el viejo caballo de carreras del que habla Ibico, que tiembla al principio de la carrera de carros, sabiendo por su gran experiencia qué es lo que le espera. El poeta compara su conducta con su propia situación al encontrarse, ya viejo, forzado a las lizas del amor, y acordándome de esto yo también siento un gran temor al tener que atravesar un mar tan vasto y peligroso. Sin embargo, es preciso que acceda a vuestros deseos, pues, por encima de todo, como dice Zenón, todos somos aquí ami-
B. gos. ¿Por dónde empezaremos? [56]. ¿Qué hipótesis nos servirá como principio? ¿Os parece bien que, dado que nos hemos comprometido a jugar este laborioso juego, comience por mí mismo y mi propia suposición original? ¿Tomo el Uno en sí, y considero las consecuencias que se siguen de suponer que existe, o no existe, un Uno? [57].

Por todos los medios, dijo Zenón.

[55] μὴ ἄλλως ποίει, «que no hiciera otra cosa», se usa para reforzar una petición positiva que se ha topado con alguna reluctancia. Cf. *Rep.* 328B, μένετε καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖτε (la nota de Adam); 338A.

[56] ¿Recuerda Platón a Parménides, frag. 5 [3], ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις?

[57] Leyendo εἴτε ἓν ἔστιν, y εἴτε μὴ [ἓν] o εἴτε μὴ ἔστιν (M. Wundt, *Platons Parmenides* (1935), pág. 6). Cf. Proclo, IV, 12, βούλεσθε, ἔφη (Παρμ.), τὸ ἓν ὑποθώμεθα τὸ ἐμὸν εἴτε ἔστιν, εἴτε μή. τίνα τε αὐτῷ ἕπεται... Ninguna de las Hipótesis comienza suponiendo que el Uno sea un *no uno* (μὴ ἕν).

> ¿Quién responderá, pues, a las preguntas que pondré? ¿El más joven? Será probablemente el que menos molestias ocasione y el más dispuesto a decir lo que piensa, y yo podré tener un momento de reposo mientras responde.
>
> C. El más joven soy yo, Parménides, dijo Aristóteles, y estoy listo. Pregunta y yo te responderé.

Las razones que tiene Parménides para escoger al más joven son significativas. «Será probablemente el que menos molestias ocasione» y no llegará a oponer objeciones incómodas. Sócrates, a pesar de su juventud, hubiera tenido la experiencia suficiente en la argumentación como para detectar las ambigüedades de la hipótesis y rechazar muchas inferencias superficialmente cuestionables. Aristóteles no llega a oponer ni una sola objeción, ahora y más adelante pide explicaciones pero no pasa de decir sí o no según se requiera [58]. Se ha señalado que a partir de este momento, se abandona la forma narrativa y no se menciona un solo nombre. El diálogo adquiere una forma dramática y se podrían poner las etiquetas A y B a los hablantes. El resultado es completamente diferente a una conversación socrática, en la que el hablante principal conduce a su oponente, extrayendo sus opiniones, asegurando su asentimiento en cada paso y expulsando sus dudas y dificultades. Puede ser intención de Platón poner de relieve el contraste existente entre el procecimiento eleático y lo que él y Sócrates entendieron por «dialéctica», el arte de la conversación filosófica en una búsqueda conjunta de la verdad.

Puesto que Aristóteles no contribuye en nada, nada se gana con exponer los argumentos en forma de preguntas y respuestas. Lo único que se obtiene es aumentar la dificultad para seguir el razonamiento con lo que la exposición se vuelve tediosa y pesada. En consecuencia, lo hemos eliminado en esta tra-

[58] La persistente noción, según la cual Aristóteles es una máscara del joven Aristóteles, me parece fantástica. Es bastante probable que el *Parménides* se escribiera antes de que Aristóteles entrara en la Academia en el 367 o 368 a. de C. cuando tenía aproximadamente diecisiete años. Sus primeros escritos indican que durante los años siguientes fue, como no podía ser menos, un fiel seguidor de la teoría de las Formas, bajo la abrumadora influencia de su maestro. Las objeciones que se presentan a la teoría en nuestro diálogo son puestas por Parménides, no por Aristóteles, el cual no tiene nada que decir por sí mismo. Y de todos los discípulos de Platón, Aristóteles habría sido el último a la hora de no ocasionar problemas.

ducción. Aristóteles aparecerá sólo en unas pocas ocasiones, en las que su asentimiento se tiñe con algún asomo de duda. Si se compara una página de mi versión con cualquier traducción literal, el lector se puede convencer de que este cambio de forma no falsifica para nada el sentido original.

## El ejercicio dialéctico

### *Principios de interpretación*

La clave para entender la segunda parte debe buscarse en la indudable ambigüedad de la hipótesis «Si existe un Uno». Si la única intención de Platón hubiera sido volver el método argumentativo zenoniano contra la tesis eleática, habría formulado esa tesis de una vez por todas en términos parmenídeos y deducido resultados contradictorios pasando, dentro de los límites de la misma deducción, desde un sentido a otro distinto. Pero, de hecho, distingue en las Hipótesis I y II dos sentidos diferentes y los mantiene separados. Las consecuencias deducidas en cada caso están bien extraídas y son, por supuesto, diferentes. Es cierto que Parménides puede ser responsable de los dos sentidos, puesto que los había confundido. Alguno de los atributos que había deducido a partir de su Ser Uno se siguen de entenderlo como una Unidad sin más, que es uno en todos los sentidos y no es múltiple en ninguno; otros de suponerlo como un Uno que es una suma de partes. Platón separa las dos suposiciones y, adhiriéndose en turnos estrictos a cada una de ellas, muestra que conducen a conclusiones opuestas. La forma de argumentar recuerda a la de Zenón, quien muestra (como se hace en la Hipótesis II) que «el Uno» tiene pares de atributos contrarios. Pero, a diferencia de Zenón, Platón indica normalmente con bastante claridad en qué momento está pasando de un sentido o aspecto del «Uno» o de «los Otros» a otro. Si hacemos caso de las indicaciones, desaparecen las contradicciones aparentes [59]. Grote dijo de los términos

[59] Al principio del libro VI de su Comentario, Proclo pone de relieve que la razón por la que hay nueve Hipótesis es que tanto «el Uno» como el «ser» poseen más de un sentido (vol. VI, pág. 4). No comparte la opinión de otros críticos, según la cual saltar de un sentido a otro del «Uno» sería contrario al propósito del método anunciado, el cual debe considerar las consecuencias de afirmar y negar la *misma* hipótesis (*ibid.* pág. 8).

«uno» y «Ser» que, mientras que Aristóteles declaraba que no eran términos unívocos, «Platón ni señala ni discrimina sus diversos y fluctuantes significaciones... El propósito del Parménides platónico es proponer dificultades, mientras que el de Aristóteles no es meramente proponerlas, sino también ayudar a aclararlas». Mr. Waddell (pág. 111) replica que «esto sólo es verdad en un sentido. [Platón] no es explícito, al menos en el sentido en que nosotros nos han enseñado a ser explícitos; pero vio, y nos hizo ver, muchos de los sentidos diferentes de las palabras y de los resultados de la investigación».

Todo esto se puede afirmar realizando un examen detallado de los argumentos. Es una inferencia natural decir que el propósito principal de la totalidad del ejercicio debe ser poner de relieve que incluso los términos aparentemente más simples, como «uno» y «ser», que aparecen en el umbral de cualquier discusión metafísica, son peligrosamente ambiguos [60]. Este punto no sólo es relevante para la crítica del sistema de Parménides sino también para el entrenamiento preliminar del joven Sócrates. A menos que sea capaz de aclarar estas ambigüedades, no podrá abordar el problema de la definición de las Formas particulares ni tampoco afirmar que tales entidades existen. Las Formas, la Unidad en sí, la Existencia en sí y las demás son, cada una de ellas, «un ser» y es vital resolver previamente la cuestión de si, y en qué sentidos, su unidad es compatible con la pluralidad. Esto involucra el problema que Sócrates quería que se discutiera: las relaciones de las Formas entre sí.

Fue en el *Parménides* y en las incontables discusiones que hicieron surgir este diálogo, donde Aristóteles aprendió la máxima que repite tan a menudo: «el Uno» y «el ser» se usan en muchos sentidos (τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται). Pero, mientras que Aristóteles, por lo general, procede a realizar una enumeración sistemática de los significados de los términos ambiguos, Platón lo hace con un método indirecto. Siguiendo a Sócrates, prefiere hacernos pensar por nosotros mismos en vez de decirnos lo que tenemos que pensar. De este modo, enfrenta aquí a sus discípulos con una exposición problemática que bien podría haber confundido la inteligencia de los que

[60] Como escribió Lotze, «la más simple de las concepciones que se emplean aquí, la de una cosa y su ser, por muy clara que parezca al principio, a medida que se la considera con más cuidado, se va volviendo más oscura».

eran menos agudos que el mismo Aristóteles. Hipótesis diferentes se expresan con las mismas palabras: «Si un Uno *(o* el Uno) es», o «no es». Puesto que conducen a varias conclusiones incompatibles, se supone que el estudiante deducirá que la fórmula es ambigua y verá por sí mismo qué tipo de «Uno» y qué tipo de «Otros» se discuten en cada ocasión. Si regresa a los parágrafos iniciales de las distintas Hipótesis, descubrirá que Platón suministra la clave. Simplemente tiene que ver que estos parágrafos iniciales, aunque normalmente se exponen en forma de deducción, definen el sentido en el que se tiene que entender en cada Hipótesis «el Uno» o «ser».

A medida que avancemos, encontraremos que Platón indica oportunamente, en algunos pasajes desperdigados, las muchas ambigüedades que se esconden tras la frase «Si un Uno *(o* el Uno) es». Sus contemporáneos, conociendo sólo su propio lenguaje, no se percataron de tales ambigüedades o, como los sofistas erísticos, las utilizaron para enredar a sus oponentes en contradicciones o sinsentidos paradójicos. Ninguno se había enfrentado directamente con el hecho de que las palabras más simples pueden tener muchos significados diferentes, que se tienen que definir antes de empezar a argumentar seriamente. Debido a ciertas peculiaridades de la gramática griega, «el uno» (τὸ ἕν) [tò hén] puede significar 1) la Unidad o Unicidad en general; 2) la unidad de algo que tiene unidad o es una cosa; 3) lo que tiene unidad, algo que es uno, y 4) el algo uno del que estamos hablando, en tanto que se opone a «otros unos», y algunas cosas más. Las palabras para «ser» (τὸ ὂν, εἶναι, οὐσία [tò òn, eînai, ousía]) son más ambiguas todavía. «Ser» puede significar 1) el tipo de ser que pertenece a una entidad, exista o no; 2) una entidad que tiene ser en el sentido de ser un término que puede ser el sujeto de un enunciado verdadero; 3) la esencia o naturaleza de una cosa; 4) la existencia, y 5) lo que tiene existencia o (colectivamente) todo lo que existe. También existe un uso «copulativo» de «es» (el μετέχειν [metékhein] de Platón); y «es» puede significar «es lo mismo que», con «no es» que significaría «es diferente de» (como se explica en el *Sofista).* El inglés es un lenguaje más analítico [esto se agudiza todavía más en castellano (N. del T.)], y a veces no se puede evitar el dar una traducción demasiado precisa de la hipótesis «Si un *(o* el) Uno existe». El lector deberá tener presente que las frases que empleamos en vez de «el Uno», con vistas

a una mayor claridad, como «unidad» o «una cosa», siendo ya muy vagas, no llegan a reproducir en su totalidad la ambigüedad del original.

Puesto que es evidente que el Uno de la Hipótesis I es diferente del Uno de la Hipótesis II, deberíamos estar preparados para otros cambios de significado en las últimas hipótesis. No entenderemos la intención global de Platón si suponemos previamente que «el Uno» debe ser siempre el mismo y luego lo identificamos con el Ser Uno de Parménides, o el Uno (o Unos) neoplatónicos, o el Absoluto hegeliano, o el universo, o la unidad de lo real, o la Forma platónica [61]. La consecuencia de presumir un significado constante ha sido que durante mucho tiempo los argumentos se han considerado meros sinsentidos o falacias. Después de haberlos estudiado, estoy convencido de que dejan de ser falacias o sinsentidos si se supone que Platón está exponiendo las ambigüedades del «Uno» y del «ser». De antemano podemos decir que cada uno de estos términos se puede usar en ocho sentidos diferentes, tantos como Hipótesis hay. Ya veremos cómo al principio de cada Hipótesis y a veces en el curso posterior de las deducciones, Platón indica suficientemente en qué sentidos se han de entender los términos «Uno» y «ser». Al principio de cada Hipótesis se debe entender «el Uno» como si no tuviera otro significado que el que allí se define, por muchos otros atributos que, a medida que avance la argumentación, se le puedan encontrar que pueda o no poseer.

Y lo mismo se aplica a «los Otros». La mayoría de los críticos han partido del supuesto según el cual esta frase tiene un significado constante a lo largo de toda la obra: «los Otros» serían las otras Formas, o el mundo sensible o un elemento análogo en el mundo sensible y en el inteligible. Por el contrario, nosotros no partimos de ninguna idea similar, y así estamos preparados para encontrar en el texto que «los Otros» puede

[61] El programa de Parménides en 136AB puede sugerir que «el Uno» = la Forma Platónica, la Unidad en sí, y se ha dicho que debería traducirse por «la Unidad». No encuentro posible dotar de sentido a los argumentos sobre la base de esta suposición. También en 137B Parménides dice que tomará *su propia* hipótesis sobre el Ser Uno, el cual, ciertamente, no es idéntico a la Forma platónica. Se trata de otra indicación sobre la ambigüedad del «Uno», y sobre que las críticas implicadas en la hipótesis se aplican en parte al Ser Uno de Parménides y en parte a la Unidad en sí de Platón.

tener tantos significados como «el Uno» al que se oponen. En un libro moderno sería natural, en ciertos contextos, poner letras, por ejemplo «A» en lugar del «Uno» y «no-A» o «B», o algún otro símbolo en lugar de «los Otros». En ese caso, el parágrafo con que se abre cada hipótesis establecería que «A» ocupa el lugar del «Uno» en el sentido que allí se definiera, o «no-A» o «B», etc., el de «los Otros» en el sentido apropiado. Pero es preferible mantenerse fiel a la forma de hacer de Platón. Por ello, en la traducción, los términos «Uno» y «Otros» se mantendrán y se escribirán con mayúscula inicial siempre que se usen de esta forma. Hasta que se formula la definición, los términos son como cheques en blanco, como si se tratara de los símbolos *A* y *B*. La razón por la que no hay dos interpretaciones del *Parménides* que coincidan es que el valor de estos cheques se ha extraído de fuentes extrañas y las deducciones se han falseado para que coincidan con el sentido supuesto, o, de no ser así, se han entendido como sofismas.

Por el momento, no puedo afirmar que los principios de interpretación que aquí se recomiendan y aplican eliminen todas las dificultades y provean a cada argumento con un sentido válido. El lector deberá juzgar hasta qué punto aciertan a la hora de dar al ejercicio dialéctico un significado global que es serio e importante así como relevante para los problemas que aparecían en la primera parte del diálogo. Al menos, me atrevo a predecir que nadie que haya tenido la paciencia de leer el resto de este libro creerá que el propio Platón fuera inconsciente de las ambigüedades de «Uno» y «ser», o que estuviera jugando conscientemente con esas ambigüedades para construir una cadena de sofismas. En otras partes ha expresado con la suficiente energía el desprecio que le merecen estos estériles *jeux d'esprit*. En el *Sofista* (259B), después de exponer una serie de enunciados que podrían parecer contradictorios a cualquiera que ignore las ambigüedades de «es» y «no es», subraya que no es inteligente jugar con tales ambigüedades. Lo que es difícil y digno de alabanza es «seguir nuestros enunciados paso a paso y, cuando se critica la afirmación según la cual una cosa diferente es la misma, o la misma cosa es diferente en un cierto sentido, dar una explicación sobre el sentido preciso y el preciso respecto en el que se dice que son lo uno o lo otro. Limitarse a mostrar que en una forma sin especificar lo mismo es diferente o lo diferente es lo mismo, lo grande, pequeño, lo semejante, deseme-

jante y regodearse en la ostentación permanente de tales contradicciones de la argumentación, eso no es hacer crítica genuina, sino que más bien se trata del joven brote de un contacto demasiado reciente con la realidad». En el ejercicio dialéctico, Platón exige a sus estudiantes precisamente el esfuerzo que aquí se describe como difícil y digno de alabanza. Su propósito no es realizar una exhibición de contradicciones reales o aparentes que no contribuirían en nada a la crítica genuina de Parménides, o de los megáricos, o de cualquier otro.

Es más, el reverenciado Parménides es la última persona a la que Platón habría representado ofreciendo un bodrio de este tipo, bajo la pretensión de proporcionar al joven Sócrates un ejercicio saludable. Estas cabriolas eran buenas para los ex-atletas Eutidemo y Dionisodoro, pero hay que emplearlas con mucha mesura. En el *Eutidemo* se administran sólo en pequeñas dosis, intercaladas entre pasajes de discurso serio por parte de Sócrates y brillantes piezas descriptivas; y todo ello se ve redimido por un estilo absolutamente exquisito. Ninguno de estos elementos positivos se encuentra en la segunda parte de nuestro diálogo y los críticos que encuentran en ella un sentido cómico deben poseer un envidiable sentido del humor [62]. Mr. W. F. R. Hardie [63] nos acaba de urgir a «no abandonar la interpretación según la cual el ejercicio dialéctico tiene un propósito serio y quizá incluso un contenido filosófico convenientemente definido. Me parece evidente que el pasaje de transición que acabamos de exponer tiene el propósito de hacernos esperar que la segunda parte del diálogo servirá realmente para aclarar las dificultades que se habían alcanzado en la primera. Y un examen hecho por el fundador del eleatismo de "su propia hipótesis" difícilmente puede evitar que se alcancen conclusiones serias. La referencia que se encuentra en el *Teeteto* (183E) donde se habla de la "noble profundidad" de lo que habló Parménides en esta ocasión me parece que dice mucho en

[62] «Considerado frívolamente, el *Parménides* es uno de los textos más divertidos de toda la filosofía: el joven Sócrates, el futuro campeón del buen sentido y la recta razón, recibiendo boquiabierto una lección de los galimatías ontológicos de los antiguos dialécticos eleáticos, en compañía de Zenón, el sutil embaucador mediante la aporía y la paradoja». P. H. Frye, *Plato* (Nebraska, 1938, pág. 28.

[63] *A Study in Plato,* pág. 100. Cf. también las indicaciones de Ritter, *Platon,* II, 85.

contra de la opinión que considera que la segunda parte no es nada más que una broma difícil y oscura o una parodia larga y tediosa». Estoy de acuerdo y espero poder mostrar que el contenido filosófico es incluso más «definido» de lo que sospecha Mr. Hardie.

La cuestión de si alguno de los argumentos merece realmente el calificativo de «sofisma» es algo que sólo se puede decidir mediante un estudio cuidadoso de cada uno en su propio contexto. La conclusión que yo extraigo es que la apariencia de falacia se debe sobre todo a que Platón reproduce deliberadamente la forma deductiva de razonar propia de los eleáticos, tal como se ejemplifica en la *Vía de la Verdad* de Parménides. Es evidente que cada una de las Hipótesis comienza con una definición, que a veces se presenta bajo el aspecto de una serie de inferencias. Así, en vez de decir «Supongamos que "el Uno" significa, para nuestro propósito actual, la unidad absoluta que excluye cualquier tipo de pluralidad», Parménides propondrá «Si el Uno es *uno,* no será muchos, y, en consecuencia, no tendrá partes, ni será una suma total». Esto es realmente la definición, aunque la deducción que se sigue de ella viene a continuación sin ningún tipo de cesura o cambio de forma: «Y, dado que no tiene partes, no tendrá principio, ni mitad, ni final y, por tanto, carecerá de límites. Y, consecuentemente, no tendrá ninguna figura», y así sucesivamente hasta completar toda la cadena de inferencias [64]. Este enmascaramiento de la definición bajo la forma de una inferencia ha llevado a los intérpretes a suponer que «el Uno» es la misma cosa en todas las Hipótesis y que, por tanto, las conclusiones que se alcanzan tienen que ser contradictorias: ya sean sofismas o «antinomias» que requieran alguna síntesis que las reconcilie.

El plan de Platón de representar cada paso en el argumento como si se siguiera de un paso previo también puede dar lugar, a veces, a una mala interpretación. Ocasionalmente, se introducen suposiciones, que son realmente premisas nuevas, no al principio de un argumento, sino después de que la deducción haya avanzado en algún sentido. Ejemplos de esto se pueden encontrar en 147A y 149C. El lector debe percatarse por sí mismo de que es la intrusión furtiva de estas suposiciones adicio-

[64] Sin embargo, en la Hipótesis II, la más importante de todas, y en la primera de las Hipótesis negativas (160B-D), la definición está bastante clara.

nales lo que conduce a una consecuencia que, aparentemente, se contradice con otra que se acababa de alcanzar. Veremos que en la mayoría de los casos la nueva suposición es un dogma eleático falso que implica un resultado que es falso e inaceptable para el sentido común.

Además, es necesario suponer que en ocasiones la conclusión que nos dice que el Uno tiene o «tendrá» cierto atributo realmente significa que no hay razón por la que no lo pudiera tener. Este principio, por ejemplo, se aplica a algunas de las conclusiones positivas sobre el Uno en la Hipótesis II, el cual se define como algo que tiene ser, unidad y es una suma de partes. Es imposible inferir que *algo* así definido tenga *necesariamente* una forma geométrica, exista en el espacio y permanezca realmente en movimiento y en reposo. Pero podemos afirmar que no hay nada ilógico en añadir estas cualificaciones a una cosa de la que todo lo que sabemos por ahora es que responde a esa definición.

Quedan unos cuantos casos en los que el argumento parece tener algún defecto formal. Asíc, en 141E, Platón toma un atajo que va de una premisa verdadera a una conclusión verdadera que no se sigue inmediatamente. En 148A parece que hay alguna falacia o ambigüedad, pero se encuentra complementada por una prueba alternativa susceptible de una interpretación válida. Aparte de unos pocos ejemplos como estos, el grueso de las deducciones son buenas, aunque algunas se expresan de una manera tan vaga que, a la vista de las pruebas con las que contamos, no podemos estar seguros de cuál pueda ser su significado verdadero.

## Hipótesis I

### 137C-D. *Si el Uno se define como absolutamente uno, no es, en ningún sentido, múltiple ni un todo compuesto de partes*

Como ya hemos señalado, el parágrafo inicial define lo que se quiere decir con el «Uno», que es el tema de toda la primera Hipótesis. Se nos dice que se va a tomar el término «uno» excluyendo toda pluralidad; el Uno no va a tener ninguna divi-

sión en partes ni va a ser, en ningún sentido, múltiple o diverso. «El Uno» significa un objeto del que sólo se puede decir que es verdadero [65].

137C. Bien, dijo Parménides, pues si el *Uno* existe, está claro que el Uno no será múltiple [66]. Consecuentemente, no puede tener partes ni ser un todo, pues una parte es una parte de un todo, y un todo es aquello a lo que no le falta ninguna parte. Por tanto, si dices de él que es «un todo» o que «tiene partes», en ambos casos el Uno con-
D. sistiría en partes y, por ello, no sería uno, sino múltiple. Pero tiene que ser uno y no múltiple. Así pues, si el Uno ha de ser uno, no será una totalidad, ni tendrá partes.

Todas las inferencias que vienen a continuación se siguen a partir de esta definición. Tenemos que suponer que el Uno es simplemente *uno* y nada más [67]. No es «múltiple» en ningún

[65] Cf. Taylor *(Plato,* 1926, pág. 363): el sujeto de la tesis «es uno» es «como muestra el carácter del razonamiento, "cualquier cosa que se conciba como una mera unidad indiferenciada que no admita ningún tipo de pluralidad"».

[66] εἰ ἕν ἐστιν, ἄλλο τι οὐκ εἴη πολλὰ τὸ ἕν. Taylor traduce: *«si es uno,* el uno, por supuesto, no será muchos», para marcar la diferencia entre lo que se supone aquí y en la Hipótesis II (142B), en la que aparece primero en la forma ἕν εἰ ἔστιν (*«si uno existe»* Taylor), luego como εἰ ἕν ἔστιν (142C, 3), y otra vez más como ἓν εἰ ἔστιν (C8). Es cierto que los parágrafos iniciales de las dos Hipótesis definen el significado de forma diferente. Pero si el griego se escribe sin acentos, la diferencia entre εἰ ἑν ἐστιν y ἑν εἰ ἐστιν puede ser sólo cuestión de énfasis. En las Hipótesis III y IV se expresan dos suposiciones diferentes con la misma frase, ἕν εἰ ἔστιν (157B, 159B). En la Hipótesis V (160B) encontramos εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν, εἰ ἕν μὴ ἔστιν, ἕστι para la misma suposición. En la Hipótesis VII y VIII ἓν εἰ εἰ μὴ ἔστι se utiliza para dos suposiciones diferentes (164B, 165E). En nuestro texto el lector entendería εἰ ἓν ἐστιν como análogo al εἰ πολλα ἐστι (128D, 5) de Zenón, «si existe una pluralidad» y como una formulación de la tesis de Parménides que sostiene que «existe un Uno» y que se mencionó más arriba. Según esto, entendería: «Si el Uno existe, está claro que el Uno (τὸ ἕν, *o bien* "el Uno en cuestión" *o* "lo que es Uno") no será múltiple». Deberíamos poner aquí εἰ ἓν ἔστιν como en 137B, 4 y 142C, 3.

Refiriéndose a este texto, Proclo (*Eucl.* I, pág. 99) señala: «Parménides indica que el punto viene después del 1, la línea después del 2, etc., cuando niega primero la *pluralidad* del Uno y luego la *totalidad*. Si "plural" es prioritario a "total", el número precede al continuo, el 2 a la línea y el 1 al punto.»

[67] Wahl, pág. 114, *Il s'agit donc ne laisser dans sa pensée que l'idée de l'unité pure et simple.*

sentido. Esto se expresa diciendo que no es un «todo de partes», ni divisible por ningún procedimiento. El término «parte» se tiene que entender en el más amplio sentido. Abarca no sólo las partes en las que se podría dividir un todo (igual que un número se divide en unidades; un área, en áreas más reducidas, y un cuerpo material en trozos más pequeños), sino también todas y cada una de las diversidades de aspecto o carácter. Esto parece cierto, no sólo por algunas de las consecuencias que se deducen, sino también por el párrafo paralelo que define el Uno diferente de la Hipótesis II. Este último Uno no es simplemente «uno», sino «un Uno que *es*» («un ente», ἓν ὄν [hèn ón], y se dice de él que se trata de un todo, del que su unicidad y su ser son «partes», mientras que nosotros las describiríamos normalmente como «elementos», «aspectos» o «caracteres» [68]. Ahora bien, el Uno de la Hipótesis presente excluye cualquier tipo de diversidad. En 140A se establece explícitamente que no puede tener ningún otro carácter. De ahí que no sea, como el Uno de la Hipótesis II, *algo* (ὄν) que *es* uno o *tiene* unidad [69]. Lo úico que se puede decir de él es que «es uno», y finalmente (141E) veremos que no se puede decir ni siquiera eso. Esto se debe a que en este enunciado «es» tiene que tener algún significado. Si «es» quiere decir o implica *«existe»*, entonces, si el enunciado es cierto, el Uno poseería un segundo carácter, la existencia. Si lo que quiere decir es que el Uno *posee* unidad, esto también es falso, pues tendríamos una cosa (ὄν) que posee un carácter diferente de sí misma. Por tanto, este Uno permanece separado (χωρίς) [khorís] de todos los otros caracteres. Ningún otro carácter le pertenece; no contiene aspectos o «partes» distinguibles. Es «uno» y nada más [70]. Más aún, en la complementaria Hipótesis IV, que considera las consecuencias de esta suposición para los Otros, podremos ver que no pueden existir los Otros en el sentido de una pluralidad de «otros unos». Consecuentemente, el Uno de nuestra Hi-

[68] Cf. 166A, en donde μέρος «parte» se utiliza para cualquier elemento presente en, o carácter que pertenezca a, lo que existe (τὶ τῶν ὄντων), y el uso de μέρη (o εἴδη) para las «partes» del alma en la *República*.

[69] La distinción entre «ser unidad» y «tener unidad» (μετέχειν τοῦ ἑνός) se realiza en 158A.

[70] Así Dam. §48, pág. 98, κατὰ τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τὰ πάντα ἀπ' αὐτοῦ (*sc.* τοῦ ἑνὸς) ἀνελών, καὶ τὸ εἶναι πρὸς ἅπασιν, αὐτὸ μόνον ἀφίησι τὸ ἓν γεγυμνωμένον ἀπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

pótesis (igual que el Uno de Parménides) no sólo es indivisible, sino que además es *único*. Esto, sin embargo, es un asunto que concierne más bien a los Otros. Ahora nos estamos ocupando únicamente del Uno.

El significado completo de esta definición emerge sólo cuando se deducen sus implicaciones en las secciones siguientes. No se puede afirmar nada verdadero de este Uno; por tanto, las conclusiones son todas puramente negativas. La deducción propiamente dicha comienza ahora. En ella veremos que este Uno puro y simple no puede poseer ninguno de los atributos de la serie. Estos atributos se ordenan lógicamente, orden que se repite de nuevo en la Hipótesis II. Se reúnen en varios grupos. El primero, que ocupa las siguientes cuatro secciones, abarca 1) el límite; 2) la extensión y figura espacial; 3) el lugar, y 4) el movimiento (incluyendo el cambio de todos los tipos) y el reposo. La cuestión es si un Uno simple puede ir recibiendo sucesivamente estos atributos. 1) Si pudiera tener límite, podría ser una cantidad (número o magnitud) definida. 2) Si a continuación pudiéramos añadirle la extensión espacial, el Uno se convertiría en una magnitud geométrica. 3) Podría ser además calificado como un cuerpo con una posición en el espacio físico. 4) Finalmente, este cuerpo físico podría moverse y cambiar o permanecer en reposo. Así, deberíamos haber conseguido una evolución parecida a la evolución pitagórica desde la Unidad original hasta el cuerpo sensible o como la deducción de Parménides que parte de su premisa «Existe un Uno» y llega hasta su Esfera limitada del Ser que ocupa todo el espacio.

Las siguientes cuatro secciones prueban que, si empezamos por la Unidad simple que se ha definido, no podemos avanzar ni un solo paso en el sentido de convertir a este Uno en un cuerpo físico con extensión y posición en el espacio, así como capacitarlo para el movimiento y el reposo.

### 137D. *El Uno (por no tener partes) carece de límites*

137D. Y, si no tiene partes, no puede tener un principio, ni un final ni una mitad, pues tales cosas serían partes suyas. Además, el principio y el final de algo son sus límites. Por tanto, si el Uno no tiene principio o fin, carece de límites.

Esta afirmación se ha visto malinterpretada con cierta frecuencia. «Sin límites» (ἄπειρον) [ápeiron] debe entenderse, según se desprende del contexto, en un sentido puramente negativo. No se quiere decir que el Uno tenga una extensión ilimitada, como se dirá de la serie numeral en la sección correspondiente de la Hipótesis II (142D y sigs.), pues cualquier tipo de extensión implica partes distinguibles, lo cual contradice la definición. Esto contrasta con el Ser Uno de Meliso que empleó la misma palabra (ἄπειρον) para afirmar que su Ser Uno poseía una extensión ilimitada.

137D-138A. *El Uno (por no tener partes) carece de extensión o figura*

137D. Consecuentemente, el Uno no tiene figura: no es cir-
E. cular ni recto. Circular es aquello cuyos extremos equidistan por todas partes del centro, y recto es aquello cuya mitad está frente a ambos extremos [71]. Por tanto, si el Uno tuviera una figura recta o circular, tendría partes y sería múltiple. Así pues, al no tener partes, tampoco
138 es recto ni circular [72].

Las nociones más amplias de lo «limitado» e «ilimitado» (el primer par de opuestos pitagóricos) se aplican a las cantidades de cualquier tipo. La figura es una propiedad geométrica, propia de las magnitudes continuas, que poseen tanto el límite como el elemento «ilimitado» de la extensión. Pertenece a las líneas, planos y figuras sólidas de la geometría. Las tres vienen a continuación de los números en el mundo de las Formas matemáticas. Si el Uno se desplegara en un cuerpo físico, adquiriría en este proceso la figura y la extensión espacial. Pero este avance es imposible, porque traería consigo distinción de partes. Euclides comienza con una definición del punto, como

[71] Hearth, *Thirteen Books of Euclid,* I, 165, señala que esta es la única definición de una línea recta que se ha encontrado anterior a Euclides. «Aristóteles la cita en término equivalentes *(Tópicos,* VI, II, 148b, 27), οὗ τὸ μέσον ἐπιπροσθεῖ τοῖς περάσιν.» Lo que está en el medio impide la visión de uno de los extremos para un ojo situado en el otro.

[72] En 145B, la figura se define como «recta o redonda o una mezcla de ambas». Cf. *Filebo,* 51C, Ar., *de caelo,* 268b, 18, Proclo, *Eucl.* I, pág. 103.

aquello que *carece de partes;* a continuación define la línea como la longitud sin anchura y añade que los *límites* de la línea son puntos. Luego, la línea posee límites, un principio y un final, así como el intervalo que se sitúa entre ellos. Sobre este asunto, Proclo [73] subraya que «el punto parece llevar la imagen del Uno, pues el Uno tampoco tiene partes, como muestra Platón en el *Parménides*» (precisamente aquí).

## 138A-B. *El Uno (al carecer de partes y de extensión) no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro*

138A. Además, siendo tal y como lo hemos descrito [74], no puede estar en ninguna parte; pues no puede estar ni a) en otro, ni b) en sí mismo.

a) Si estuviera en otro, estaría rodeado por aquello en lo que estuviera contenido [75], y tendría muchos contactos con ello en muchos puntos; pero no puede haber contacto en muchos puntos alrededor de una cosa que es una y carece de partes y no es circular.

b) Por otro lado, si estuviera en sí mismo, estaría
B. rodeado por él mismo, puesto que realmente estaría dentro de sí, y nada puede estar dentro de algo sin verse rodeado por esta cosa. Así, lo que envuelve sería una cosa y lo envuelto, otra, pues la misma cosa no puede, como un todo, envolver y ser envuelta al mismo tiempo, por lo que, en ese caso, el Uno no sería ya uno, sino dos.

Por tanto el Uno no está en ningún lugar, al no estar en sí mismo ni en otro.

Si el Uno pudiera haber sido dotado con la extensión y la figura, podríamos haber dado un paso más determinándolo

[73] *Eucl.* I, pág. 104.

[74] τοιοῦτόν γε ὄν. Debemos parar nuestra atención en esta frase (y otras similares que se emplean con frecuencia en otras partes). Significa que la presente negación de un atributo se sigue lógicamente de las negaciones previas y de la definición.

[75] Ar., *Física* 209b, 32: «Se dice que lo que está en algún sitio (που) es ello mismo algo y también hay algo diferente fuera de él.» Proclo (vol. VI, 126) menciona a algunos críticos que entienden ἐν ἄλλῳ como si significara ἐν τόπῳ, ἐν αγγείῳ, pero no se muestra satisfecho con una opinión tan simple.

como un cuerpo físico en un lugar. En ese caso, si no ocupara la totalidad del espacio, habría tenido más de un punto de contacto con lo que se situara en su exterior. E incluso si fuera una esfera (como el Ser Uno de Parménides) que ocupara la totalidad del espacio, estaría «en sí mismo» en el sentido de que podríamos distinguir su borde esférico de su interior [76]. Pero, en tal caso, tendría partes distinguibles. Al no tener partes, no puede estar «en sí mismo» en el sentido en el que una cosa, considerada como un todo de partes, está en sí misma como un todo.

Evidentemente, Platón está pensando en la Esfera de Parménides; de ahí que niegue específicamente su *circularidad.* A este argumento se le puede objetar que al punto geométrico se le había considerado como indivisiblemente uno y teniendo una posición en el espacio, sin preguntarse nada respecto a su «contacto en más de un punto», con lo que le rodea o respecto a su estar «en sí mismo» tal como aquí se define. Esto se ignora porque en este momento hemos alcanzado la noción de cuerpo extenso y todo lo que aquí se afirma es que el Uno, al no ser un cuerpo extenso, no puede estar «en otro» ni en «sí mismo» en el sentido en que esto se aplica a tales cuerpos en el espacio físico.

### 138B-139B. *El Uno (al no ser un cuerpo físico en el espacio) no está en movimiento ni en reposo*

Si el Uno pudiera tener los atributos que hasta ahora se le han negado, sería ahora un cuerpo extenso con una posición en el espacio, y surgiría ahora la posibilidad de que se moviera o permaneciera quieto, lo cual le haría poseer otras propiedades, respecto a las cuales podría sufrir cambios. Pero el Uno que hemos definido no se puede mover ni cambiar, ni siquiera quedarse donde está (pues no está en ninguna parte) o mantener las propiedades que posee (pues no tiene ninguna propiedad).

[76] Cf. Ar., *Física,* 209b, I, «Si el lugar es lo que contiene *primariamente* (τὸ πρῶτον περιέχον) a cada cuerpo, será un límite (πέρας), de forma que el lugar sería la forma o figura (τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή) de cada cuerpo por el que se define la magnitud o la materia de la magnitud; pues este es el límite de cada cuerpo».

138B. Consideremos ahora si, siendo su condición tal, puede estar a) en movimiento, o b) en reposo.

C. a) Si estuviera en movimiento, se movería de lugar o se alteraría, pues no hay otras clases de movimiento [77].

Ahora bien, si el Uno se altera de forma que se vuelva diferente de él mismo, seguramente no será más un uno. Por tanto, no se mueve en el sentido de sufrir una alteración.

La palabra que se emplea para referirse al cambio o la alteración (ἀλλοίωσις) [alloíosis], en tanto que diferente del movimiento local, se usa en el más amplio sentido, abarcando todas las propiedades que se pudieran alterar de forma que la cosa se volviera «otra» de la que era [78]. Más adelante (156B) se enumeran varios tipos de alteración: la combinación, separación, devenir semejante o desemejante (en cualidad) y el aumento o disminución de tamaño. Pero aquí el único cambio posible es que el Uno (que no posee una segunda propiedad que pudiera perder por alteración) deje de ser uno; pero eso significaría su completa desaparición, no su alteración. Sin embargo, tampoco su desaparición es posible: el Uno no puede dejar de existir, puesto que (como se descubrirá más adelante, 141E) carece de la segunda propiedad, la existencia.

138C. ¿Se mueve, entonces, en el espacio? Si lo hace debe dar vueltas en el mismo sitio o desplazarse de un sitio a otro. Si da vueltas, debe mantener el centro en reposo y tener
D. esas partes que giran como partes diferentes de él mismo. Pero algo que no puede tener centro o partes, no puede posiblemente desplazarse alrededor de su centro. Si se moviera del todo, entonces tendría que moverse cambiando de lugar y ocupando lugares diferentes en tiempos diferentes. Sin embargo, vimos que no podía *estar* en ninguna parte. Y es todavía más imposible que *llegara a ser* en algo. Si una cosa llega a ser en algo no puede estar en ello mientras está todavía llegando a ser en ello, ni puede tampoco estar del todo fuera, dado que

[77] Cf. *Teeteto* 181D: las dos clases de movimiento (κίνησις) son el movimiento local y la alteración.

[78] Así, Proclo (vol. VI, 145) explica que ἀλλοίωσις incluye aquí todos los cambios *internos*.

ya está llegando a ser en ese algo. En consecuencia, esto sólo le puede ocurrir a algo que tenga partes, pues parte estará ya en la otra cosa y parte se quedará fuera al mismo tiempo, y una cosa que no tiene partes seguramente no puede *estar*, al mismo tiempo, ni completamente dentro ni completamente fuera de algo. Y todavía es más imposible que algo que no tiene partes y no es una totalidad *llegara a ser* en algo, dado que no puede hacerlo parte a parte ni como un todo. De ahí que no cambie de lugar ni trasladándose a otro sitio, ni llegando a ser en algo, ni girando en el mismo lugar, ni mediante el cambio.

E.

139.

Por tanto, el Uno es inmóvil respecto a cualquier tipo de movimiento.

Que el Uno, que no es un cuerpo situado en el espacio, no pueda cambiar de lugar es algo obvio. Es igualmente imposible que permanezca en reposo en alguna parte, o que conserve la misma condición o propiedades sin alteración, pues el Uno no tiene propiedades.

139A. b) Por otro lado, también afirmamos que no puede realmente *estar* en algo. Consecuentemente, nunca puede estar en *el mismo* (lugar o condición), porque entonces *estaría* en el idéntico (lugar o condición), y vimos que no podía estar en sí mismo ni en otro. El Uno, pues, nunca está en el mismo (lugar o condición). Pero lo que nunca está en el mismo (lugar o condición) no permanece en reposo ni está quieto.

B.

Parece, por tanto, que el Uno no está en reposo ni en movimiento.

Con respecto al movimiento y al reposo, igual que antes, las conclusiones son puramente negativas. El Uno que es un simple «Uno», que no está en ninguna parte ni tiene propiedades, no puede estar en reposo ni mantenerse sin cambios, así como tampoco puede moverse ni cambiar.

Aquí termina la primera sección de la Hipótesis. La argumentación ha sido absolutamente seria. El resultado es que si se comienza por un Uno que es uno y nada más, sin ningún tipo de diversidad o pluralidad, entonces no se puede revestir

a esta unidad pura y simple con ningún otro atributo, dado que eso significaría entrar en contradicción con la definición. De ahí que con semejante punto de partida, no pueda haber nada semejante al proceso evolutivo de los pitagóricos. Sin los dos elementos del «límite» y lo «ilimitado» no puede existir el número (la pluralidad de unidades) y ni siquiera una unidad de número. No habrá punto (unidad con posición) que pueda generar la línea, la superficie y el sólido geométrico, produciendo, de esta manera, un cuerpo con figura. Finalmente, no puede haber un cuerpo sensible en el espacio que pueda moverse o mantenerse en reposo y poseer las cualidades sensibles que lo capacitaran para el cambio.

Las siguientes tres secciones se ocupan de las relaciones (por llamarlas de alguna manera) que podemos esperar que tenga un «Uno», pero que, de hecho, no puede tener, tanto consigo mismo como con otras cosas: la mismidad y la diferencia, la semejanza y la desemejanza, y la igualdad y la desigualdad. Estas no son otras determinaciones que se vengan a añadir al Uno simple original como las que se rechazaron en las secciones precedentes, sino caracteres que pertenecerían al Uno si éste se pudiera revestir con esas determinaciones. La ausencia de estos caracteres se puede deducir en parte de la definición original de un Uno que no es también muchos, y en parte de la ausencia de una u otra de esas determinaciones.

En las secciones correspondientes de la Hipótesis II se tratará el tema de «los Otros» (τἆλλα) [tâlla] en plural. Pero aquí sólo se utiliza el singular «otro» o «algo más» (ἕτερον) [héteron]. La razón de esto se explica en la Hipótesis IV, que es complementaria de ésta. Allí se deducirán las consecuencias que se siguen para los Otros partiendo de la suposición presente de un Uno puro y simple, el cual es preciso que se mantenga en una total abstracción, sin poder comunicar sus caracteres. Veremos allí que no puede haber Otros en el sentido de «otros *unos*». En consecuencia, no hay ni siquiera «otro» que se pueda relacionar con el Uno con los caracteres que ahora se van a considerar. El Uno es único y permanece en la más completa soledad.

Sin embargo, se debe precisamente a su propia naturaleza, según se definía ésta al principio, que el Uno no pueda tener la mismidad, la diferencia, la semejanza, etc. Todas estas palabras tienen significados diferentes del significado de «uno»; se

trata de caracteres distintos de la unicidad. Esto quedará explícitamente establecido en 140A [79]. También tenemos que recordar que, según se ha definido al Uno, no es *algo* que es uno o tenga unidad y que pueda perder esa unidad y persistir después. No se trata de una *cosa* (ἓν ὄν) [hèn ón], sino simplemente «uno».

139B-E. *El Uno (por carecer de las calificaciones anteriores) no es lo mismo, ni diferente de sí mismo o de otro*

139B. Además el Uno no puede ser lo mismo que otro ni lo mismo que él mismo, ni tampoco otro que sí u otro que otro.

a) Si fuera otro que sí mismo, sería otro que el uno, con lo cual no sería uno. b) Y si fuera el mismo que otro
C. sería ese otro y no él mismo, y en ese caso tampoco sería lo que es, uno, sino otro que el uno.

Así pues, el Uno no será lo mismo que otro ni otro que sí mismo.

Estas conclusiones se siguen de la noción de un Uno que es uno y nada más y no puede ser ni devenir nada más que uno.

139C. c) Tampoco puede ser otro que otro, en tanto que es uno. Ser otro que algo es propio, no de un «uno», sino sólo de un «otro que otro». Consecuentemente, no será otro en virtud de su ser uno y, por tanto, no en virtud de ser él mismo y, por ello, no por sí mismo; y si
D. por sí mismo no es, en ningún sentido, otro, no puede ser otro que nada.

La conclusión es cabal. Ser otro que algo no es lo mismo que ser uno [80]. De modo que un Uno que es simplemente uno y no tiene otro carácter, no puede poseer el carácter de ser otro

[79] Jackson (*Journ. Philol.*, XI, 311 nota) pone de relieve que cada una de las inferencias adquiere su substancia por esta suposición inicial, la cual «se trata, de hecho, del dogma eleático interpretado de una forma tan estricta que no llegaron a estos extremos ni los propios eleáticos».

[80] Cf. el argumento de 143B: la Unidad y el ser son otros entre sí, no *qua* unidad o *qua* ser, sino *qua* otros.

que algo. Su «unicidad», que es todo lo que existe de él, no lo permite. Por no mencionar el hecho (que aparecerá en la Hipótesis IV) que no puede existir otro uno respecto al cual ser otro.

139D. d) Tampoco puede ser lo mismo que sí mismo, pues el carácter (φύσις) [phýsis] de unidad es una cosa y el carácter de mismidad otra. Esto es evidente porque cuando algo llega a ser «lo mismo» que algo, no llega a ser «uno». Por ejemplo, si llega a ser lo mismo que muchos, es preciso que se llegue a ser muchos, no uno, mientras que si no hubiera ninguna diferencia entre la unidad y la mismidad, siempre que algo llegara a ser «lo
E. mismo», llegaría a ser uno, y siempre que uno, lo mismo. Por tanto, si el Uno fuera lo mismo que sí mismo no sería uno con él mismo, siendo, así, uno y no uno, lo cual es imposible. En consecuencia, es igualmente imposible para el Uno ser otro que otro o lo mismo que sí mismo.

Así pues, el Uno no puede ser otro, o lo mismo que sí mismo o que otro.

El razonamiento no es, como algunos han dicho, sofístico, sino que descansa sobre las misma premisa: que el Uno que estamos suponiendo no tiene otro carácter. «Lo mismo» y «Uno» son dos significados o caracteres diferentes. Podríamos expresar esto diciendo que la proposición «*x* es uno» no es la misma que la proposición «*x* es lo mismo que sí mismo». Si el Uno tiene (o *es)* sólo un carácter (que es lo que estamos suponiendo desde el principio) y vamos a decir ahora que ese carácter es la mismidad, entonces no puede poseer (o ser) también la unicidad, porque sería un absurdo que iría en contra de la hipótesis.

Todas las conclusiones de estas secciones, igual que en las otras, son puramente negativas. No podemos decir que el Uno sea lo mismo que sí mismo o que cualquier otra cosa; pero eso no implica que sea diferente de sí mismo o de otra cosa. No puede tener ninguno de estos dos caracteres contrarios.

## 139E-140B. *El Uno no es semejante ni desemejante de sí mismo o de otro*

De los tres pares de contrarios de este grupo, la mismidad y la diferencia son los más generales. La semejanza se define ahora en términos de la mismidad: dos cosas son semejantes cuando ambas tienen un carácter idéntico [81]. Decir que dos cosas tienen un carácter idéntico (ταὐτὸν πεπορθέναι) es equivalente a decir que se puede hacer correctamente el mismo enunciado sobre ambos; el verbo πάσχειν se utiliza con frecuencia en ese sentido. De esta forma, «carácter» debe ser tomado en un sentido muy amplio que abarque el campo completo de lo que Aristóteles llamó «predicados» (incluyendo todas las relaciones) [82]. La premisa fundamental según la cual el Uno no podía tener un segundo carácter se vuelve ahora más explícita.

Así pues, dos cosas serán semejantes cuando son lo mismo con respecto a cualquier carácter que podamos decir con verdad que les pertenece; no necesitan ser lo mismo en todos los respectos. Si la única cosa que se puede decir del Uno es que es «uno» (suponiendo que se pueda llegar a decir incluso eso), no se podrá afirmar también que es semejante a algo —incluso a sí mismo— ni desemejante a algo.

139E. Tampoco puede el Uno ser a) semejante ni b) desemejante a algo, sea él mismo u otro.

a) Lo semejante es algo que tiene un carácter idéntico. Pero hemos visto que el carácter de lo «mismo» es
140. distinto del carácter del «uno». Empero, si el Uno tuviera cualquier otro carácter que no fuera el ser uno, sería preciso que tuviera el carácter de ser más cosas que una, y eso es imposible. Luego, no es posible que el Uno fuera algo que «tuviera el mismo carácter» que otro que sí mismo.

Por consiguiente, el Uno no puede ser semejante a otro ni a sí mismo.

[81] Cf. Ar., *Met.* 1018a, 15: «Llamamos "semejantes" a las cosas que tienen los mismos atributos (ταὐτὸ πεπονθότα) en todos los respectos, o tienen más atributos iguales que diferentes, o cuya cualidad es una.»

[82] Proclo (VI, 195) πᾶν γὰρ τὸ ὁτιοῦν πεπονθὸς πολλά ἐστι· πάθος γὰρ καλεῖ τὴν μέθεξιν ἄλλου τινός.

b) Pero tampoco es cierto que el Uno sea diferente, pues también en ese caso sería no una cosa sino muchas. No obstante, si «semejante» significa aquello de lo que es cierta la misma cosa, algo que es desemejante de
B. sí mismo o de otro será lo que puede decirse con verdad que es diferente de sí mismo o de otro. Y parece que no se puede decir del Uno que sea diferente de ninguna manera. Consecuentemente, el Uno no es, de ninguna forma, desemejante a sí mismo o a cualquier otra cosa.

Por consiguiente, el Uno no puede ser semejante o desemejante de otro o de sí mismo.

## 140B-D. *El Uno no es igual o desigual a sí mismo o a otro*

El tercer par de contrarios, igual y desigual, es todavía más restringido, aplicándose solamente a la categoría de cantidad, al número y a la magnitud. Un número, según la definición antigua aceptada por Platón y las autoridades posteriores, es «una pluralidad de unidades» (πλῆθος μονάδων) [plêthos monádon]. De la definición se sigue que el 1 (la unidad) no es un número, y también que todos los números son conmensurables, al consistir cada uno en una pluralidad de unidades. Las cantidades irracionales como $\sqrt{2}$, no se llamaron «números», sino que se consideraron como magnitudes geométricas que se representaban por líneas, como la diagonal del cuadrado [83].

Podemos definir «igual» como «lo que tiene el mismo número de medidas» (unidades de número o magnitud). Cuando «desigual» se aplica a los conmensurables (incluyendo todos los números) significa «lo que tiene un número *diferente* de las *mismas* medidas». Empero, las magnitudes inconmensurables requieren otra definición: se pueden dividir en el *mismo* número de medidas *diferentes* (una mayor que la otra) [84]. En primer lugar, Platón sienta estas definiciones. A continuación será fácil mostrar que no se puede decir que el Uno sea igual o desigual a cualquier cosa.

[83] Ver la pág. 114.

[84] Proclo, VI, 207, ἀσύμμετρον δὲ τὸ διαιρούμενον εἰς ἴσα μὲν κατ' ἀριθμόν, ἄνισα δὲ κατὰ μέγεθος.

140B. Además, el Uno, siendo como lo hemos descrito, no será a) igual ni b) desigual a sí mismo ni a otro.

Si es igual, tendrá el mismo número de medidas que
C. algo que es igual. Si es más grande o más pequeño, tendrá más o menos medidas que lo que es más o menos grande que él y es conmensurable con él. O, si son inconmensurables con él, tendrán unas medidas más pequeñas en un caso y más grandes en otro.

a) Ahora bien, algo que no tiene mismidad no puede tener el mismo número de medidas ni de nada. Por tanto, el Uno, al no tener el mismo número de medidas, no puede ser igual a sí mismo ni a otro.

«No tener mismidad» (μὴ μετέχον τοῦ αὐτοῦ) significa que ningún enunciado que comience diciendo «El Uno es lo mismo que...» o «El Uno tiene lo mismo...» puede ser cierto. Esto se debe a que el Uno no tiene el carácter «lo mismo», como quedó demostrado con anterioridad.

140C. b) Por otro lado, si tuviera más o menos medidas,
D. tendría tantas partes como medidas, y así, una vez más, no sería ya uno, sino tantos como sus medidas. Y si fuera de una medida, sería igual a esa medida, mientras que vimos que no podía ser igual a nada.

Así pues, puesto que no tiene una medida, ni muchas, ni pocas, y no tiene mismidad en absoluto, parece que nunca puede ser igual a sí mismo o a otro, ni más grande o pequeño que sí mismo o que otro.

La desigualdad se niega en virtud de la definición original del Uno, según la cual no era una totalidad de partes. Las medidas son partes, o incluso si se intenta afirmar que sólo hay una medida en el caso del Uno, eso significaría que el Uno tiene la *misma* medida que sí mismo y, como ya hemos visto, ninguna afirmación de este tipo puede ser cierta.

140E-141D. *El Uno no puede ser, o llegar a ser, más viejo o más joven, o de la misma edad que sí mismo o que otro, ni ser en el tiempo en absoluto*

En este punto se considera la adición de una nueva determinación (la existencia en el tiempo) e inmediatamente se re-

chaza basándose en las conclusiones alcanzadas en las últimas tres secciones. Si el Uno existiera en el tiempo, los enunciados que incluyen términos como «lo mismo», «diferente», «igual» y «desigual» serían ciertos aplicados al Uno, y se ha demostrado que no se pueden hacer tales enunciados.

140E. ¿Y puede sostenerse que el Uno pueda ser más viejo o más joven o que tenga la misma edad que cualquier cosa?

Si tiene la misma edad que sí mismo o que otro tendrá igualdad de duración y semejanza [85], y hemos dicho que el Uno no tiene semejanza ni igualdad. También di-
141. jimos que no tiene desemejanza ni desigualdad. Tal cosa no puede ser más vieja, ni más joven, ni de la misma edad que algo.

Por tanto, el Uno no puede ser más joven, ni más viejo, ni de la misma edad que sí mismo o que otro.

Podemos inferir que el Uno, si es tal como hemos descrito, no puede ni siquiera estar en el tiempo. Lo que existe en el tiempo tiene que volverse más viejo que sí mismo, y «más viejo» siempre significa más viejo que
B. algo más joven. Consecuentemente, si algo se vuelve más viejo que sí mismo, si ha de tener algo respecto a lo cual volverse más viejo, tiene que estar volviéndose también al mismo tiempo más joven que sí mismo. (Lo que quiero decir es lo siguiente: si algo es ya diferente de otra cosa, no hay dudas sobre su llegar a ser diferente: o son ahora, o han sido, o serán diferentes. Pero si algo se haya en el proceso de devenir diferente, no se puede decir que el otro ha sido o será o es ya diferente; sólo puede estar en proceso de devenir diferente. Ahora bien, la
C. diferencia a la que se alude con «más viejo» es siempre una diferente respecto a algo más joven. Consecuentemente, lo que se vuelve más viejo que sí mismo tiene que estar deviniendo al mismo tiempo más joven que sí mismo). Pues bien, en el proceso de devenir no puede

[85] ὁμοιότητος necesita aquí ir acompañado por χρόνου. Si dos cosas tienen la misma edad, ambas poseen a) igualdad de duración y b) semejanza, en el sentido que se ha definido antes: la afirmación según la cual tienen una cierta edad será cierta para ambos.

adquirir un tiempo más largo o más corto que él mismo, sino que debe adquirir el mismo tiempo que él mismo tanto si deviene como si es, ha sido, o será. Luego, parece que cualquiera de las cosas que existen en el tiempo y tienen un carácter temporal tienen que tener la misma edad que sí mismas y también volverse, a la vez, más viejas y más jóvenes que ellas mismas. Pero ya vimos que ninguno de estos caracteres puede afectar al Uno.

D.

Por tanto, el Uno no tiene nada que ver con el tiempo y no ocupa ningún espacio de tiempo.

Todas las expresiones con las que se hace referencia a las relaciones temporales se estudian de forma más completa en la siguiente Hipótesis en la que consideraremos algo que existe en el tiempo (151E y sigs.). El argumento anterior no se trata de un «sofisma». Cualquier cosa que exista en el tiempo tiene que poseer en cada momento una edad *diferente* de su edad en el momento anterior, y el intervalo variable que hay entre su propia juventud y su vejez tiene que ser siempre el *mismo* que el que existe entre su vejez y su juventud. Pero hemos visto que acerca del Uno que hemos definido no podemos realizar ninguna proposición cierta en la que entren los términos «mismo» y «diferente».

Proclo (IV, 232) ha conservado la explicación de Siriano sobre cómo lo que se está volviendo más viejo que sí mismo tiene también que estar volviéndose más joven que sí mismo. Es interesante debido a que distingue claramente las dos formas de concebir el tiempo. «Hay dos formas en las que una cosa puede estar en el tiempo: 1) como si avanzara por una línea recta y comenzara en un punto y terminara en otro, y 2) como si se trasladara alrededor de un círculo y tuviera un movimiento desde y hacia el mismo punto, que es tanto el principio como el final, de forma que el movimiento nunca se detiene, siendo cada punto en él, tanto un principio como un final». En este segundo caso de movimiento periódico en el tiempo la cosa se vuelve vieja a medida que se aleja de su principio, pero más joven cuanto más se aproxima a su final, puesto que al acercarse a su final se acerca a su principio, y acercarse a su principio significa rejuvenecer. Siriano entendió el pasaje como referido a las revoluciones periódicas de las almas divinas, pero Platón en su explicación más larga de las relaciones temporales en la Hi-

pótesis II parece considerar al tiempo como una línea recta, no como un círculo, y el mismo Proclo retoma una interpretación más general que no envuelve la periodicidad.

### 141D-142A. *Puesto que no es en el tiempo, el Uno no «es» en ningún sentido y no puede ser nombrado ni conocido*

141D. Por otra parte, las palabras «fue», «ha llegado a ser» y «llegó a ser» indican una conexión con el tiempo pa-
E. sado; «será», «estará llegando a ser» y «llegará a ser» con el futuro, y «es» y «está llegando a ser» con el presente. Consecuentemente, si el Uno no tiene nada que ver con ningún tiempo, nunca ha llegado a ser, o estaba llegando a ser, o fue; ni se puede decir que ha llegado a ser ahora, o está llegando a ser, o es; ni que estará llegando a ser, o llegará a ser, o será en el futuro. Ahora bien, sólo se puede tener ser en una de esas formas. Según esto, no hay forma en que el Uno tenga ser.

Por tanto, el Uno no *es* en ningún sentido.

Luego, ni siquiera puede «ser» uno, pues entonces sería algo que es y tiene ser. Más bien, si hemos de confiar en un argumento como este, parece que el Uno ni es uno, ni es en absoluto.

142. Y si algo no es, no se puede decir que *«tenga»* algo o que haya algo *«de»* él. Consecuentemente, no puede *tener* un nombre, ni se puede hablar de él, ni puede haber conocimiento, percepción u opinión *de* él. No es nombrado, ni dicho, ni objeto de opinión o de conocimiento, ni percibido por ninguna criatura.

Pues bien, ¿crees que puede ser este el caso del Uno?

ARISTÓTELES: «No lo creo.»

Hay muchas cosas en este argumento que llaman la atención.

La misma conclusión —que el Uno no puede poseer ningún tipo de ser— es una conclusión de peso que podría haber sido deducida directamente de la definición en el primer pará-

grafo de la Hipótesis [86]. Si entendemos el Uno como uno y nada más, no puede tener el segundo carácter que le viniera del significado de la palabra «es» en cualquiera de sus sentidos. No podemos decir: «el Uno existe», o «el Uno *es* uno», ni siquiera «el Uno es», esto es, es un ente, posee el «ser» que ha de pertenecer al sujeto de cualquier enunciado verdadero. Más adelante, cuando surja la ocasión, se distinguirán los diversos sentidos del término «ser». El «ser» que pertenece a cada entidad, ya sea que esta exista o no, se distinguirá de la «existencia» en la Hipótesis V. En el mismo contexto, se observará que una entidad no-existente, precisamente porque es una entidad, puede *tener* varios caracteres, aunque evitaremos decir de estos caracteres que «son», porque esto normalmente implicaría que el sujeto existe (161C). Pero aquí el Uno no es ni siquiera una entidad.

Ninguna de las dos inferencias: 1) que el Uno no existe, 2) que el Uno no es ni siquiera una entidad y, por tanto, no puede ser el sujeto de un enunciado verdadero que afirme que es uno, parecen seguirse de la conclusión previa que establece que el Uno no es en el tiempo. Una Forma platónica es una entidad que no es, ni llega a ser en el tiempo y, con todo, tiene muchos caracteres y puede ser conocida [87]. También se demostrará en la Hipótesis V que una entidad que no existe en algún tiempo es, pese a ello, una entidad, puede tener muchos caracteres y puede llegar a existir. Sin embargo, hasta este momento no se han hecho estas distinciones y todavía no se observan estrictamente. Platón se muestra satisfecho de haber podido extraer una conclusión verdadera a partir de unas premisas que difícilmente la pueden sostener. Pero las premisas en sí son ciertas, y representar una conclusión verdadera como si se siguiera de unas premisas ciertas, que por sí mismas no implican tal conclusión no se trata de una sofistería en el sentido usual. Se tra-

[86] Proclo (VI, 251) señala esta cuestión y añade que Platón difícilmente podría haber comenzado este argumento deduciendo de forma inmediata que el Uno no tiene ningún tipo de ser a partir de la suposición εἰ ἓν ἔστιν, que aparentemente lo contradiría (y, de hecho lo contradice).

[87] Por otro lado, en *Timeo* 37E, donde se contrasta la eternidad con el tiempo, se dice que el pasado y el futuro («fue» y «será») son formas del tiempo, apropiadas al devenir que tiene lugar en el tiempo, pero «es» se *debería* usar para el ser eterno, el cual permanece inamovible siempre en el mismo estado y no debería usarse para lo que deviene.

ta, más bien, de tomar un atajo para no tener que ofrecer explicaciones más propias de otro momento. Platón no podía explicar todo de una vez. Las ambigüedades del «ser» se explicarán en otras Hipótesis. Nos encontraremos con otros pocos casos parecidos a este. Es preciso recordar que la totalidad de la segunda parte es abiertamente un ejercicio preliminar en el estudio de las ambigüedades. Esta gimnasia estaba pensada para los estudiantes de la Academia. La idea era que compararan los argumentos de cada Hipótesis con los de las otras y que encontraran por sí mismos las distinciones que se han de realizar: de hecho se trata de seguir el mismo proceso que se intenta en este comentario. En la siguiente Hipótesis se enfrentarán con una serie completa de conclusiones que aparecen como contradictorias, a menos que se detecten las ambigüedades. En este tipo de ejercicio, Platón no se muestra escrupuloso a la hora de introducir en algunos lugares un *Non sequitur.* Es posible que la frase, «si hemos de confiar en un argumento como este» (141E, 12) aluda a que formalmente, aunque tanto las premisas como las conclusiones sean ciertas, el razonamiento no es enteramente digno de confianza.

Parménides termina preguntando «¿Puede ser este el caso del Uno?» y Aristóteles responde: «No lo creo». El propósito de esto es proporcionar una transición para la Hipótesis siguiente, en la que se supondrá un Uno que tiene ser y conducirá a conclusiones positivas. Parménides no quiere decir que las consecuencias que se han deducido hasta ahora no se sigan del Uno tal como éste se ha definido en la Hipótesis presente. Estas consecuencias se siguen y han conducido a resultados puramente negativos. Así pues, si vamos a dar al Uno algún sentido en el que se puedan hacer enunciados positivos ciertos sobre él, es preciso que añadamos a su unicidad algún tipo de ser. Eso es lo que vamos a hacer en la siguiente Hipótesis.

*La interpretación neoplatónica*

En el Prefacio hemos hecho mención de algunos escritores recientes que han vuelto a la interpretación neoplatónica de las Hipótesis. Todos ellos se muestran de acuerdo en que el Uno de la Hipótesis I es un Dios, más allá de todo ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), incognoscible, y que sólo puede recibir califica-

ciones negativas. Esta deidad ha de identificarse con la Forma del bien. Se encuentra situado *«en un lieu surintelligible»* que sólo se encuentra descrito en la *República* (Wahl, pág. 120). Para Wundt es la Forma del Bien, el ἀρχὴ ἀνυπόθετος *(Rep.* 510B), la Causa del *Filebo* 27B y «la Idea de la Idea», esto es lo que presupone cualquier Idea determinada y hace de ella una Idea. Sería Platón, no Plotino, el fundador de la teología negativa. La opinión de Speiser es similar; este autor conecta la incognoscibilidad de este Dios que está más allá del ser con la enseñanza socrática según la cual la más alta sabiduría humana es saber que no sabemos nada. Paci considera a este Uno como una *«unità supressente»* superior en excelencia ontológica al ser que es objeto de pensamiento y que se examina en la Hipótesis II (pág. 171). Esta unidad es un «Dios trascendente» (pág. 211).

Todos estos escritores admitirían, creo, que esta revelación de doctrina mística nunca podría haber sido descubierta por alguien que sólo conociera el texto mismo del diálogo. Lo que Parménides ofrecía a Sócrates era un ejercicio gimnástico, no la manifestación de una divinidad suprema. También dijo que comenzaría «por sí mismo y su propia suposición según la cual existe un Uno», y el Ser Uno de Parménides no era un dios, ni estaba «más allá del ser». El lenguaje que se emplea es tan seco y prosaico como un texto de álgebra. Contamos aquí con tan pocos datos que sugieran que el Uno tiene un significado religioso como los hay en el otro caso para sugerir que *x*, *y* y *z* son una trinidad de dioses no conocidos.

La interpretación neoplatónica se basa, en primer lugar, en la suposición según la cual, cuando Platón dice que este Uno carece de atributos positivos y no puede ni siquiera «ser» en ningún sentido, lo que quiere decir es que está, de alguna manera *«más allá»* o *«por encima»* del ser y todos los otros atributos. No hay la más mínima alusión en ninguna parte del texto que garantice esta suposición. Depende enteramente de la identificación del Uno, tal como se caracteriza aquí, con la Forma del Bien y con una construcción mística de la frase οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος *(Rep.* 509B). Gracias, sobre todo, a los propios neoplatónicos, se ha acumulado una atmósfera tal de fervor religioso sobre la comparación que hace Sócrates entre el Bien y el Sol, que parece una brutalidad su-

gerir una interpretación más simple. Pero ¿puede probarse que estas palabras no significan nada más que, mientras que siempre se puede preguntar por la razón de la existencia de algo y la respuesta será que existe por causa de su bondad, no se puede preguntar por la razón de la bondad; el bien es un fin en sí mismo; no hay otra causa final más allá de él? Esto se aplica al universo. Tal como Sócrates exigía en el *Fedón*, el orden del mundo debería explicarse haciendo referencia a algún tipo de bien de la totalidad que sería la razón última (αἰτία) [aitía] del ser de las cosas. La «razón» o «causa» que explica toda la existencia podría describirse como «más allá» de la existencia que explica, y al ser el bien o el fin de esa existencia, sería superior a ella en dignidad. Otra cosa muy distinta es decir que esta causa puede identificarse con un «Uno» que no tiene existencia ni ser de ningún tipo. El intérprete neoplatónico apela a la siguiente afirmación de Aristóteles: «de los (pitagóricos y platónicos) que mantienen la existencia de sustancias (οὐσίας) [ousías] inmutables, algunos dicen que el Uno en sí es el Bien en sí, pero pensaron que su esencia (ουσία) residía principalmente en su unidad». Estos «algunos» pueden ser Platón y sus seguidores más conservadores, especialmente Jenócrates. Pero la doctrina no pertenece a Plotino [88]. El Bien no está aquí «más allá del ser», sino que se trata de una sustancia inmutable (οὐσία), exactamente igual que del «Uno» de Platón se dice que es una οὐσία en *Met.* 987b, 22. Y tampoco se encuentra más allá del conocimiento: del Bien se dice en la *República* que es «el objeto más elevado del conocimiento» (μέγιστον μάθημα, 505A). Este conocimiento es la meta de la educación superior del filósofo. Cuando intenta describirlo, Platón emplea un lenguaje que toma prestado de la ἐποπτεία de los misterios de Eleusis que consistía en la exhibición de los símbolos del culto y las imágenes de las divinidades. Esta revelación no se parecía en nada, por supuesto, a la «unión mística» del trance y el éxtasis. Y tampoco ha sugerido nunca ningún místico que el camino adecuado para alcanzar su experiencia suprema pase por el estudio durante quince años de la matemática pura y la dialéctica, seguido de otros quince años de servicios subordinados al Estado. No existe ninguna evidencia de que Só-

[88] Esto es puesto de relieve por Mr. A. H. Armstrong en una disertación sin publicar sobre Plotino.

crates o Platón pasaran alguna vez por esta experiencia, la cual era el verdadero núcleo alrededor del cual se construyó la teología de Plotino. De haberse tenido noticias en la antigüedad de una tradición así, los neoplatónicos hubieran hecho un buen uso de ella [89].

A primera vista, la conclusión de la Hipótesis I es que si la Unidad en sí, el αὐτὸ τὸ ἕν de Sócrates, tiene que entenderse como una unidad pura y simple y nada más, ni siquiera podremos decir de tal cosa que exista. Precisamente por eso, esta conclusión no puede aceptarse, tal y como muestra la inferencia que se extrae a continuación, a saber, que esto no puede ser una explicación satisfactoria de la Unidad en sí, sino que se tiene que añadir, por lo menos, el «ser» a la unidad, lo cual se llevará a cabo en la Hipótesis siguiente. Tendremos entonces un αὐτὸ τὸ ἕν que existe y que podría identificarse, con más razón, con el Bien. Siendo esto así, entender la Unidad simple de la Hipótesis I como el Bien supone una contradicción flagrante con el texto. Esa Unidad no tiene un segundo carácter; por tanto, no se puede decir que sea buena o el Bien. Carece de cualquier forma de ser, con lo cual, si es el Bien, el Bien no existe, no es real, no es ni siquiera una entidad. Nadie se atreverá a sostener que Platón pudiera querer decir algo semejante. Los neoplatónicos se enfrentan al problema de responder a lo siguiente: ¿por qué Platón decía que no puedes afirmar que el Uno *es* algo, lo que sea, cuando lo que quería decir es que *es* más allá del ser, *es* bueno, *es* un dios y *es* «la Idea de la Idea»?

Los neoplatónicos suponen también que el Bien de la *República* es el dios supremo de la teología de Platón, superior al Νοῦς [Noûs] divino al que localizan en la Hipótesis II. No es posible encontrar algo que apoye esta idea en los textos de Platón y es difícil, por no decir imposible, que no entre en con-

[89] Burnet reavivó una desafortunada sugerencia, según la cual, cuando Sócrates permaneció absorto en sus pensamientos durante un día y una noche en Potidea, estuvo disfrutando de una «visión beatífica» en una especie de trance. Esta idea cae por tierra desde las propias palabras de Alcibíades en el *Simposio* 220C. Sócrates había «comenzado a *reflexionar sobre algo* (συννοήσας τι) y permaneció allí *considerándolo* (σκοπῶν), y cuando no pudo *hacer ningún progreso* no lo dejó ir, sino que siguió *intentando encontrar* la respuesta (ζητῶν)». Los términos giran en torno a que Sócrates permanecía «*pensando* sobre algo» (φροντίζων τι). La esencia de la «unión mística» está en que trasciende todo el pensamiento discursivo.

tradicción con el *Timeo* y las *Leyes*. Puede añadirse que si alguien entendió bien el Parménides ese, sin duda, debió de ser Aristóteles, a cuyo talante alejado del misticismo le habría parecido un sinsentido de la peor clase decir del Dios supremo lo que dice Platón del Uno, a saber: que no tiene ningún tipo de ser y que no se puede decir nada cierto sobre él. Una teología así habría sido denunciada en la *Metafísica* y en otras partes. Este es un caso en el que el argumento del silencio tiene una fuerza considerable.

Lo más que se puede decir a favor de la interpretación neoplatónica es que la Unidad se representa más adelante (158D) como el principio del Límite, el cual, al combinarse con el factor Ilimitado, produce una pluralidad de seres limitados, y en el pensamiento pitagórico y platónico, el Límite se asocia con el Bien. Pero en la Hipótesis I y IV se supone que este principio de unidad permanece separado, haciendo una completa abstracción del segundo elemento, con la consecuencia de que no puede existir ningún ser limitado. Esta abstracción inerte no puede identificarse con el Bien de la *República* ni con una divinidad [90].

Dejando a un lado la interpretación neoplatónica, podemos ahora volver a considerar el curso de la argumentación de la primera parte del diálogo. Es evidente que la conclusión final de la Hipótesis I resulta tan inaceptable para Parménides y Zenón como lo es para Sócrates. Se ha probado que el Uno de Parménides, si ha de ser (como él declaró) absolutamente uno, único y sin partes, no puede poseer la serie completa de atributos que Parménides le asignó: no puede ser una esfera limitada que llene todo el espacio y permanezca en reposo; tampoco puede poseer existencia, ni un nombre, pues un nombre (como argumenta el Eleáctico frente a Parménides en el *Sofista* 244D) tiene que ser algo diferente de lo que posee ese nombre. Y, en vez de ser el objeto único del pensamiento racional, no puede ser conocido de ninguna forma [91]. Igual que para Zenón, su

[90] Una crítica detallada a la interpretación neoplatónica se encontrará en el Apéndice E a la traducción del profesor Taylor.

[91] Friedländer, *Platon. Schriften*, 471, ha visto que Platón sigue de cerca las líneas del razonamiento de Parménides, negando los atributos que Parménides admitía del Uno, tanto como los que no admitía. Jackson ha señalado lo mismo en *Journal of Philol.* XI, 310. Una crítica amistosa ha objetado que se trata de un procedimiento extraño para hacer que Parménides ex-

proposición, según la cual «lo que es no puede ser también muchos», se ha vuelto en una refutación, no una defensa, de Parménides. Se trata, precisamente, de la doctrina que conduce a todos estos resultados fatales.

Al mismo tiempo, esta Hipótesis contiene una lección para Sócrates, que había declarado que se sentiría sorprendido si alguien pudiera mostrar que «lo que es simplemente la Unidad en sí» (ὅ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο) es también muchos (129B). Parménides le acaba de mostrar que, si esta frase se refiere a una Forma, la Unidad, que ha de ser exactamente una unidad y nada más y tiene que excluir, por tanto, cualquier tipo de pluralidad, entonces no puede decirse absolutamente nada que sea cierto sobre dicha Forma, ni siquiera que existe o que es uno. La moraleja es que, cuando se describe a una Forma como «lo que es» y «por sí» (αὐτὸ καθ' αὐτό) eso no puede querer decir que permanezca completamente aislada de cualquier «combinación» con otras Formas. Cada Forma tiene que «participar de» la Existencia y la Unidad, por lo menos, pues es preciso que se pueda decir con verdad de cada Forma que existe y es una. Esta es la conclusión que surge si aplicamos el argumento de esta Hipótesis a la Forma de la Unidad en sí (αὐτὸ τὸ ἕν). Si una Forma excluye la pluralidad, se puede esperar de ella que se trate de la Forma de la Unidad. Pero Parménides nos acaba de mostrar que no puede existir tal Forma, ni ser objeto de conocimiento, a menos que los contrarios uno y muchos se encuentren combinados de alguna manera en su seno. De esta forma, nos encontramos con que la unión de los contrarios en las Formas mismas, algo que Sócrates pedía que le demostraran (129E), es tan necesaria como la unión de los contrarios en las cosas sensibles, afirmada por el propio Sócrates para acabar con las tesis de Zenón: «una cosa no puede ser también muchas», «lo que es semejante no puede ser también desemejante», etc. Con este procedimiento, tomando el puro «Uno», que podría ser también el Uno de Parménides y la Forma de la Unidad en sí de Sócrates, Platón se las ha apañado, con un ingenio

ponga la debilidad de su propio sistema. Lo único que puedo decir es que las críticas no se expresan en el texto; se trata de meras inferencias que el lector debía extraer por sí mismo, y algunas de ellas son idénticas a objeciones que se proponen abiertamente en el *Sofista*. No me parece imposible que Platón representara a Parménides aportando material que se pudiera utilizar para la corrección de su propia doctrina.

extraordinario, para exponer la inconsistencia de Parménides y aclarar, a la vez, una ambigüedad en su propia teoría. Según esta interpretación, las conclusiones que se han alcanzado hasta aquí se vuelven relevantes para los problemas que surgieron en la discusión original entre Sócrates y Zenón.

Ninguna de las partes interesadas, como hemos visto, puede aceptar la situación presente con ecuanimidad. Si se quiere salvar de la autodestrucción tanto al Uno de Parménides como a la Unidad en sí de Sócrates (o cualquier otra Forma), es preciso que ambos sean algo más que «uno y nada más». Lo menos que podemos añadir es el «ser». Tendremos entonces un Uno que *es* y del que se puede decir con verdad que *es* uno.

## Hipótesis II

En las primeras secciones de la Hipótesis I hemos visto que si el Uno no es también «muchos» o una «totalidad de partes», entonces no es lógicamente concebible nada parecido a la evolución pitagórica que comienza a partir de un Uno original y conduce al cuerpo sensible que existe en el espacio y en el tiempo. Parménides se ha servido del esquema pitagórico precisamente para afirmar que un Ser Uno no tiene partes y debe ser único: no contiene una pluralidad, ni puede nunca surgir otra cosa de él. Platón intenta ahora negar este dogma y restaurar la posibilidad de una evolución (lógica) que siga las líneas pitagóricas con los refinamientos de su propio pensamiento más avanzado.

Igual que antes, el parágrafo inicial de la Hipótesis define completamente la concepción que necesitamos para empezar. Tal concepción es la de «un Uno que es» (ἓν ὄν) [hèn ón], o algo que posea los dos atributos de unidad y ser y ningún otro atributo, por el momento. A partir de esta concepción, seremos capaces, en primer lugar, de deducir fácilmente la pluralidad ilimitada de los números y la pluralidad ilimitada de las cosas que son (ὄντα) [ónta]. A continuación veremos que un Uno que tiene ser es tal que *puede* poseer todos los caracteres que rechazamos en la Hipótesis I. Podemos añadirle la figura, la existencia como cuerpo físico en el espacio, la capacidad de movimiento, el cambio, el reposo y así sucesivamente. Todas estas posibilidades se seguirán a partir de la mera adición del

«ser» a la «unidad» en un edificio que se levanta desde la hipótesis «Si el Uno es».

### 142B-C. *Si el Uno tiene ser, se trata de un Ente Uno, con unidad y ser*

142B. Volvamos, pues, al principio de nuestra hipótesis y reconsiderémosla desde el principio, con la esperanza de traer a la luz algunos resultados diferentes.

«Si un Uno es», decimos, tenemos que acordar las consecuencias que se siguan de ello. Empecemos, pues, de nuevo y consideremos: si un Uno *es*, no puede ser y además no *tener* ser. Luego, también existirá el ser que tiene el Uno, y este ser no es lo mismo que el Uno, pues si lo fuera ese ser no sería *su* ser, ni el Uno *tendría* ese ser, sino que decir «un Uno *es*» sería lo mismo que de-
C. cir «un Uno es *uno*» [92]. Pero, de hecho, la suposición cuyas consecuencias vamos a considerar no es «si un Uno (es) *uno*», sino «si un Uno *es*». Esto implica que «es» y «uno» representan cosas distintas. De esta forma, la afirmación breve «un Uno es» significa simplemente que el Uno tiene ser.

No se explica qué tipo de ser tiene este «Ser Uno». No se refiere a la existencia en el tiempo, pues ésta se añade más adelante. Parece mejor evitar el término «existencia» en tanto que sugiere la existencia de las cosas que se generan y perecen en el tiempo. Debemos entender al «Ser» en el sentido más amplio en el que hablamos de una «entidad». De este «ser» se dice en 161E que pertenece a cualquier cosa sobre la que se pueda hacer un enunciado verdadero, incluido el enunciado que afirma que no existe. La Hipótesis V se dedica a considerar lo que se puede decir sobre una entidad no-existente. Un Ente Uno (ἕν ὄν) [hèn ón] es un sujeto del que se pueden afirmar dos verdades: 1) que es uno, o tiene unidad, y 2) que es, o tiene ser. La expresión, por ahora, abarcará algo que «es» en este sentido.

[92] ἓν ἕν. En griego se puede omitir el término «es» (la cópula) como ocurre aquí. εἰ ἓν ἕν sería una expresión más exacta que εἰ ἓν ἐστιν para lo que se suponía en la Hipótesis I.

A partir de esta concepción simple del Ente Uno se pueden extraer todas las deducciones de las dos secciones siguientes, sin que se añada ninguna determinación más. Se argumentará 1) que si reflexionamos sobre las implicaciones de esta concepción o pensamiento, puede derivarse de él la serie ilimitada de los números. Además, 2) habrá tantantos entes (ὄντα) como números y cada uno de ellos será un ente. Empezaremos, pues, añadiendo la lista de determinaciones que rechazamos en la Hipótesis I.

### 142C-D. *Un «Ente-Uno» es un todo compuesto de partes (uno y muchos a la vez)*

El primer paso es afirmar de un «Ente-Uno» lo que quedó negado por la definición del Uno absoluto de la Hipótesis I: que es muchos, en el sentido de ser un todo compuesto de partes. Las palabras siguientes indican que lo que iba antes se trataba de la nueva definición, a la que va a seguir ahora la deducción de las consecuencias.

142C. Establezcamos, pues, de nuevo, lo que se seguirá, si un Uno es. Consideremos si esta suposición no implica
D. necesariamente que el Uno es tal que no tiene partes. Dado que se dice que «es» pertenece a este *Uno* que es, y se afirma que «uno» pertenece a este *Ser* que es uno, y puesto que *«ser»* y *«uno»* no son lo mismo, sino que ambos pertenecen a[93] la misma cosa, a saber: ese «Uno que es» que estamos suponiendo, se sigue que es «Ser Uno» como un todo y «uno» y «ser» serán sus partes. Luego, tenemos que hablar de cada una de estas partes, no meramente como partes, sino como partes de un todo.

Por tanto, un «Uno que es» es una totalidad y tiene partes.

[93] τοῦ αὐτοῦ δὲ... τοῦ ἑνὸς ὄντος, genitivo posesivo con el ἔστι que le precede. El genitivo en τὸ ἔστι τοῦ ἑνὸς ὄντος λέγεται no puede estar gobernado por λέγεται sino que tiene que ser también posesivo, a menos que se pueda encontrar algún término paralelo para λέγεσθαι con el genitivo que significa «ser predicado de». Lo importante es que dos atributos *diferentes* que pertenecen al *mismo* sujeto (el ἓν ὄν) tienen que ser dos *partes* de un *todo*.

Ya hemos visto (pág. 116) que Platón utiliza la palabra «parte» (μέρος, μόριον) [méros, mórion] donde nosotros hablaríamos de elementos, caracteres o aspectos. La afirmación que se acaba de hacer acerca de un «Ente Uno» que tiene dos partes, su unidad y su ser, apoya nuestra suposición según la cual desde aquí hasta el final lo vamos a concebir como si consistiera solamente en estos dos elementos. Bastan para hacer de él una totalidad o complejo y, así, un Uno que es también algo más que uno: «muchos».

### 142D-145A. *Un Ente Uno (por tener partes) es indefinidamente numeroso y también limitado* [94]

Según la explicación que ofrece Aristóteles de la generación pitagórica de los números a partir del Uno original, el Límite y lo Ilimitado eran el primer par de Opuestos, cuya unión daba lugar a la unidad aritmética y a los números (pág. 6). La alternativa entre lo limitado y lo ilimitado la encontramos en el mismo punto en la Hipótesis I, inmediatamente después de la definición del Uno que no era muchos y carecía de partes. Allí sólo era posible la inferencia negativa: que dicho Uno *no* tiene límites, pues no podría haber distinción de principio, medio y final; y la inferencia que venía a continuación era que no podía ser una magnitud geométrica que tuviera una figura. El número había quedado excluido ya desde la definición que negaba cualquier tipo de pluralidad. En la Hipótesis presente, rica en posibilidades, el número y la magnitud geométrica (la figura) se consideran separadamente, siendo el número prioritario, naturalmente.

Primero de todo, se deduce la existencia de la serie ilimitada de los números a partir de la mera concepción del «Ente Uno». Vimos cómo los eleáticos objetaron a los pitagóricos la derivación de los números, una pluralidad de unos, de la unidad original. Zenón buscaba probar que la existencia de cualquier pluralidad implicaba contradicciones. Platón muestra

[94] En toda esta sección, la división en parágrafos de Burnet es confusa e incorrecta.

aquí que la existencia del número se sigue inmediatamente de la propia hipótesis parmenídea, entendiendo ésta como si postulara un Uno que no se limita a ser uno, sino que también tiene ser. No hay nada ilógico ni irracional en permitir que nuestro pensamiento avance, por el procedimiento que aquí se indica, desde un Uno que tiene ser a un número de unos que tengan ser. Mediante esta forma revisada, Platón restaura la evolución pitagórica de los números a partir del Uno. El primer par de opuestos, lo Limitado y lo Ilimitado, se van a tratar ahora.

Existen dos procedimientos alternativos: a) por división, y b) por adición y multiplicación. Ambos llevan a la conclusión de que un Ser Uno es ilimitado en multitud o indefinidamente numeroso (ἄπειϱον πλήθει) [ápeiron pléthei]. Finalmente, se mostrará que un Ser Uno, considerado como una totalidad, tiene que ser limitado.

a) Comenzamos por el método de la división. Desde este punto de vista el Ser Uno es una totalidad, susceptible de ser dividido en partes de forma ilimitada.

> 142D. Tomemos de nuevo cada una de las dos partes del
> E. Ser Uno: su unidad y su ser; la unidad nunca puede carecer de la parte «ser», ni el ser de la parte «unidad» [95]. Así, cada una de las partes poseerá, a su vez, la unidad y el ser; cada parte consiste de, al menos, dos partes, y así siempre por el mismo razonamiento: cualquier parte a la que lleguemos siempre poseerá estas dos partes, pues un «uno» siempre tiene ser y un «ser» siempre tiene unidad. De ahí que cualquier parte siempre sea dos y nun-
> 143. ca una.
>
> De esta forma, lo que es un «Ser Uno» tiene que ser ilimitado en multitud.

Este primer método aplica al «Ser Uno» la concepción de la divisibilidad infinita de una forma peculiar. El razonamiento aparenta ser una falacia, y ha sido condenado como tal, debido a la ambigüedad del término «parte». La divisibilidad infinita se aplica comúnmente a las magnitudes. Si nuestro «Ser Uno»

[95] El sentido está claro, aunque la lectura es dudosa. Cf. 144E, οὔτε γὰϱ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς ἀπολείπεται οὔτε τὸ ἓν τοῦ ὄντος.

fuera una magnitud, podríamos imaginarlo dividido indefinidamente en partes (magnitudes más pequeñas), cada una de las cuales *sería una.* Pero si (como estamos suponiendo) el «Ser Uno» es simplemente «una entidad» del tipo que sea, parece ilegítimo considerar su ser y su unidad como partes resultantes de una división y susceptibles de ser subdivididas. La determinación ulterior por la que adquiere la extensión y la figura no se añade hasta la sección siguiente.

La división que aquí se intenta sólo puede ser el acto mental de distinguir los dos elementos en el «Ente Uno» [96]. Si fijamos ahora nuestro pensamiento en alguno de estos elementos, pongamos en la «unidad», veremos de nuevo que se trata de un «ente uno», que tiene unidad y ser. El proceso puede continuar así indefinidamente: nunca alcanzaremos un elemento que no *sea* un elemento o que no sea *un* elemento. Según esta interpretación, el significado es que, si comienzas considerando la noción simple de «Ente Uno» como un complejo con dos elementos distinguibles, no hay nada que pueda evitar que nuestro pensamiento avance, sin otra ayuda adicional, hasta la concepción de la multitud ilimitada [97]. Así es como se ha de entender la conclusión establecida, que afirma que «un Ser Uno es ilimitado en multitud». El razonamiento es válido frente a Parménides, quien declaró que un «Ser Uno» tiene que ser indivisible y afirmó además que «lo que puede pensarse, puede ser». Ahora vemos que nuestro pensamiento *puede* avanzar sin límite en este proceso de distinción y carece de base sostener que haya algo *irracional* en la noción de multitud e incluso de multitud ilimitada. El razonamiento tiene también un valor *ad hominem,* cuando Parménides hablaba de su Ser Uno como una magnitud continua y extensa con forma esférica. Si tiene estas propiedades, ha de ser infinitamente indivisible en el sentido ordinario.

[96] Este acto mental se puede comparar al acto de discernir dos diferencias específicas contenidas en un concepto genérico, tal y como se practica en el método de la División (διαίρεσις).

[97] Hay algo en este avance sin ayudas del pensamiento que recuerda la explicación de la Reminiscencia en *Menón* 81D: «Puesto que toda la realidad (el mundo de las Formas y de las verdades matemáticas) es semejante, no hay nada que pueda evitar que un hombre que ha recordado una sola cosa (aprendido, como dice la gente) descubra todas las demás por sí mismo». Todas las verdades se conectan de tal manera que la cadena puede seguirse mediante el puro razonamiento desde cualquier eslabón por donde la agarres.

b) El método alternativo alcanza la misma conclusión por la vía de la adición y la multiplicación y deduce explícitamente la existencia de la serie de los números. Desde este punto de vista, necesitamos un Uno que pueda permanecer como unidad y al que puedan añadirse otras unidades: otros «unos». Para los números se consideran necesarios tres términos para poder contar con la primera unidad, el primer número par y el primer impar. Estos nos vienen de tomar 1) el «Uno» del que se dice que tiene ser en la expresión un «Uno que es» (ἓν ὄν); 2) el ser que posee, y 3) el término «diferente», un carácter que inmediatamente nos veremos obligados a admitir que pertenece a ambas entidades, pues, de no ser así, no podrían distinguirse.

143A. Podemos proceder también de otra manera, tal como veremos ahora. Estamos diciendo que el Uno tiene ser: que es porque *es,* y por esa razón veíamos que un «Uno que es» es una pluralidad. Tomemos ahora este «Uno» del que estamos diciendo que tiene ser y concibámoslo por sí mismo, solo, separado del ser que decimos que tiene. ¿Encontraremos que este «Uno» en sí es sólo uno,
B. o también una pluralidad? [98]. Veámoslo: el «Uno» en sí y su ser tienen que ser *diferentes,* puesto que el Uno no es el ser, sino que, como Uno, *tiene* ser. Entonces, si el Uno y su ser son diferentes entre sí, no es por ser uno por lo que el Uno es diferente del ser, ni es por ser «ser» por lo que el ser es otro que el Uno: difieren entre sí en virtud de ser *diferentes* u *otros.* Así (el término), «diferente» no es idéntico a «uno» ni a «ser».
C. Supongamos ahora que tomamos una selección de estos términos (pongamos) «ser» y «diferente», o «ser» y «uno», o «uno» y «diferente»; en cada caso seleccionamos un par al que nos podemos referir como «ambos». Quiero decir que podemos hablar del «ser» y, a su vez, del «uno». Hemos nombrado así cada miembro de un par. Y cuando digo «ser y uno» o «ser y diferen-

[98] La unidad del Ser Uno, incluso aislada de su ser, tiene que tener todavía dos caracteres distintos: la *unicidad* y la *diferencia* del ser. «El Ser» tendrá también dos caracteres: el *ser* y la *diferencia* de la unicidad. De ahí que la *diferencia* sea un tercer término distinto.

te» o «diferente y uno» y así con cualquier combinación
D. posible, estoy en cada caso hablando de «ambos». Y un
par del que se puede decir con propiedad que son «ambos» deben ser *dos*. Y si un par de cosas son dos, cada una de ellas tiene que ser *una*. Esto se aplica a nuestros términos: dado que cada grupo forma una pareja, cada término tiene que ser uno. Siendo esto así, cuando se añade un uno a un par, la suma será *tres*. Y el tres es
E. impar y el dos par [99]. Ahora bien, si hay dos, es forzoso
que haya *dos veces*, si tres, *tres veces*, dado que dos es dos veces uno y tres, tres veces uno. Y si hay dos y dos veces, tres y tres veces, es preciso que haya *dos veces dos* y *tres veces tres*. Y si hay tres y dos veces, y dos y tres veces, tiene que haber *dos veces tres* y *tres veces dos*. Así,
144. habrá múltiplos impares de pares y múltiplos pares de
impares. Así pues, no queda ningún número que no sea necesariamente.

Por tanto, si un Uno es, es preciso también que el número sea.

Por consiguiente, a partir la simple consideración del «Ente Uno», junto con sus dos partes y la diferencia entre ellas, hemos deducido la pluralidad ilimitada de los números. Cada uno de los tres términos es «una entidad» y puede, por tanto, tratarse como una unidad, y mediante la adición y multiplicación de estas unidades podemos alcanzar cualquier número (pluralidad de unidades) por grande que sea [100].

El tema siguiente es que, puesto que todas las unidades («unos») que forman los números son ellas mismas entes (ὄντα) [ónta], el mismo proceso que produce una pluralidad ilimitada de unidades o «unos» produce también una plurali-

[99] Nótese que Platón abandona la identificación pitagórica arcaica del Impar con el Límite y el Par con lo Ilimitado, en tanto que se trate de números. Todos los números son limitados.

[100] Objetar que los números primos no pueden obtenerse mediante la multiplicación no sirve, puesto que Platón incluye evidentemente la adición y comienza con ella cuando *añade* un término a otro para hacer dos, y dos a uno para hacer tres. Más aún, los números primos se consideraron a veces como múltiplos impares de un número impar, entendiendo al 1 para este propósito como un número impar: $5 = 5 \times 1$. Theon, pág. 23, 14, καλοῦνται δὲ καὶ περισσάκις περισσοί (οἱ πρῶτοι ἁπλῶς καὶ ἀσύνθετοι ἀριθμοί).

dad ilimitada de entes o «seres». No sólo tenemos números, una pluralidad de *unos* (πολλά) [pollá], sino muchas cosas que *son* (πολλὰ ὄντα) y, de hecho, una «pluralidad indefinida de cosas que son» (πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων). Así, el «ser» de un Ser Uno se multiplica indefinidamente por el mismo procedimiento porque el que su unidad se multiplicó en el argumento anterior.

144A. Pues bien, si el número es, es forzoso que haya muchas cosas, y, en efecto, una pluralidad ilimitada de cosas que *son,* pues tenemos que admitir que el número, de pluralidad ilimitada, también tiene ser. Y si todos los
B. números tienen ser, cada parte del número tiene que tener también ser. El ser se distribuye así entre todos los miembros de una pluralidad de seres y no carece de él ninguno de estos seres, desde el más pequeño al más grande. En efecto, es un sinsentido sugerir que algo que *es* pudiera carecer de ser. El ser, pues, se parcela entre los seres de cualquier orden posible, desde el más pequeño al más grande; se subdivide máximamente y tie-
C. ne un número ilimitado de partes. Luego, sus partes forman la mayor de las multitudes.

Por otro lado, entre todas estas partes no puede haber ninguna que *sea* parte del ser y no sea *una* parte: si *es,* entonces, en tanto que es, tiene que ser siempre *una* parte; no puede ser ning*una* parte. Consecuentemente, la unidad tiene que pertenecer a todas las partes del ser y no faltar a ninguna, desde la más pequeña a la más grande. Y la unidad, siendo una, no puede estar en muchos lugares a la vez como un todo. Y si no está como un todo, tiene que estar dividido en partes, pues sólo así
D. puede estar presente en todas las partes del ser al mismo tiempo. Además, lo que está dividido en partes tiene que ser tan múltiple como sus partes. Luego nos hemos equivocado cuando hemos dicho que el ser estaba distribuido en el «mayor» número de partes. Sus partes no son más numerosas que aquellas en las que se distribuye la
E. unidad, sino de igual número, pues nada que *sea* carece de unidad y nada que sea *uno* carece de ser; los dos mantienen su igualdad por todas partes. Parece, pues, que la

> unidad en sí se parcela en el ser y no sólo es plural, sino indefinidamente numeroso.
>
> Así, un «Uno que es» no sólo es una pluralidad, sino que la unidad en sí se distribuye en el ser y es necesariamente múltiple.

Es interesante comparar esta conclusión con la prueba de Aristóteles de que hay tantas especies de ser como de unidad. Aquello que *es* (τὸ ὄν) y lo que es *uno* (τὸ ἕν) son una sola cosa y una sola naturaleza, en virtud del hecho de que cada uno implica al otro de la misma forma que el principio y la causa se implican entre sí, aunque sus definiciones son distintas. Así, *«un* hombre» (εἷς ἄνθρωπος) [heîs ánthropos], *«es* hombre» (ὢν ἄνθρωπος) [òn ánthropos] y «hombre» (ἄνθρωπος son la misma cosa: no se cambia nada si sustituimos «hombre» por cualquiera de las dos primeras expresiones; incluso si un hombre se genera o deja de existir, no gana ni pierde su «ser» (en este sentido) ni su unidad. De acuerdo con esto, «lo que *es»* (τὸ ὄν) y «lo que es *uno»* (τὸ ἕν) denotan la misma cosa *(Met.* 1003b, 22).

Sólo resta señalar brevemente que cualquier Ente Uno tiene que ser también limitado, en la medida en que se trata de una totalidad que contiene sus partes.

> 144E. Además, dado que sus partes son partes de un todo, el Uno, con respecto a su totalidad, será limitado, pues
> 145. el todo contiene a las partes, y lo que contiene es forzoso que sea limitado.
>
> Por tanto, un «Uno que es» es uno y muchos, el todo y las partes, limitado y numeroso indefinidamente.

Este argumento constituye una brillante refutación de la tesis eleática, que afirma que un Uno es y, además, que es irracional una pluralidad de seres (πολλὰ ὄντα). Hemos probado que una pluralidad indefinida de entes, lejos de ser inconsistente con la afirmación de un Ser Uno o de la unidad de todo ser, puede realmente deducirse de dicha afirmación, simplemente permitiendo que el pensamiento extraiga sus implicaciones. Y se contradice directamente el dogma de Zenón, según el cual, lo que es no puede ser también múltiple: algo que *es uno* tiene que ser por lo menos dos, al tener dos partes o

elementos, su unicidad y su ser; y también tres, si contamos la diferencia entre éstos como un tercer carácter necesariamente presente. El mismo argumento se enfrenta a la sugerencia de Sócrates (129B) cuando afirmaba que la Forma de la Unidad en sí (αὐτὸ τὸ ἕν) no podía ser múltiple. Si esa Forma (o cualquier otra) existe, posee su naturaleza peculiar (la unidad o la que sea) y también su existencia. Así, «participa de» o «se combina con» una Forma *diferente*, la Existencia. Por tanto, si reconocemos a cualquier Forma como existente, tenemos que implicar, al menos, a tres Formas; y estos tres caracteres se combinan inseparablemente en cualquier Forma. Dada una Forma existente, tiene que ser siempre verdadero que 1) la Forma es *lo que* es, tiene una naturaleza propia, 2) la Forma *existe*, y 3) su naturaleza es *diferente* de su existencia. Así, «la Unidad en sí» es una totalidad o compuesto con, al menos, tres partes o elementos y, en consecuencia, es múltiple.

Cuando se afirma que «la Unidad, al ser una, no puede estar en muchos sitios (πολλαχοῦ) [pollakhoû] a la vez como un todo» se pretende recordar el primer argumento de Parménides contra la participación (131A). Si entendemos la Unidad como la Forma de la Unidad en sí, esta Forma, como un todo no dividido, no puede estar «en» una cosa de manera que ello implicara que se agotaba en esa cosa. Es preciso que la Unidad se encuentre dividida de alguna manera y distribuida entre muchas cosas, pues hemos probado que la mera afirmación de un Ser Uno implica que hay múltiples seres, cada uno de los cuales *es uno* o participa de la Unidad. Negar esto traería consigo todas las consecuencias negativas de la primera Hipótesis y aniquilaría todo discurso. Por tanto, no debemos esquivar el segundo cuerno del dilema de Parménides, ni tener miedo (como le ocurría a Sócrates, 131C) de decir que una Forma pueda repartirse entre varias cosas y ser todavía una. En un sentido, podemos demostrar esto, aunque no como sugería Parménides cuando decía que una Forma se puede cortar en pedazos, cada uno de los cuales sería más pequeño que la totalidad.

Las demostraciones anteriores tienen una gran importancia debido a las secuelas que arrastran. Se han establecido dos concepciones, 1) la multitud ilimitada, y 2) la pluralidad indefinida, frente al dogma de Parménides que sostiene que un Ser Uno tiene que ser 1) indivisible y 2) único.

1) Por medio de la división hemos justificado la noción de

un Ente Uno considerado como un todo ilimitadamente divisible en partes, cada una de las cuales será, en sí misma, *una* parte, cuando se haya efectuado la división. Por otro lado, ninguna de las partes a las que lleguemos podrá ser una unidad indivisible: «cualquier parte consiste en dos partes, y así siempre por el mismo razonamiento» (142E). Cuando el Ente Uno se haya revestido con otros atributos, de forma que se vuelva una magnitud extensa y, finalmente, un cuerpo físico en el espacio, conservará esta propiedad de la divisibilidad infinita en el sentido ordinario, aplicable a la cantidad continua.

Ahora bien, en nuestro estudio de la evolución pitagórica, vimos que el resumen de Alejandro Polistor comienza con la derivación de la Díada Indefinida a partir del Uno. El Uno era el primer principio de todas las cosas. «Del Uno vino la Díada Indefinida, como algo del Uno, que es causa; y del Uno y la Díada Indefinida vinieron los números». Fuera o no esto una de las ideas del pitagorismo original, se trata, sin lugar a dudas, de uno de los rasgos del platonismo tardío, y se encuentra indicado en el pasaje que tenemos ante nosotros [101]. Nos encontramos frente a un Ser Uno considerado como un todo omniabarcante y, como tal, uno y limitado, y con un «ser» continuo. Hasta aquí recuerda al Ser Uno de Parménides. La diferencia, sin embargo, es que nuestro todo es divisible, y el todo en sí y cada una de sus partes, aunque uno, son también dos y sucesivamente divisibles. El todo y cada parte consisten, pues, en dos factores o elementos constantes: el Límite o unidad y la multitud Ilimitada. Esta multitud sólo se convierte en una pluralidad de unidades discretas cuando es efectivamente dividida. En sí misma es lo que Platón llama la Díada Indefinida, porque, como dicen aquí «siempre es dos y nunca uno». Será conveniente emplear el término «multitud» para este factor y reservar «pluralidad» para las partes o unidades discretas que resultan de la división real. En algunos de los últimos argumentos de esta Hipótesis y en alguna de las Hipótesis posteriores encontraremos esta concepción de lo Ilimitado como

[101] Cf. Ar. *Met.* 1081a, 14: (según Platón) «el número consiste en el Uno y la Díada Indefinida, y éstos son llamados los principios o elementos del número». Parece que el «ser» que se distribuye o parcela por el factor limitante de la unidad es en realidad la Díada Indefinida o lo grande-y-pequeño. Podemos identificar este factor ilimitado u «otro» con el «ser» que, en combinación con la unidad, constituye un «Ser Uno» (ἓν ὄν).

el elemento material o factor infinitamente divisible. En cuanto a la multitud, se le llamará «los Otros», en contraste con «el Uno» considerado como el elemento de la unidad o límite. Los dos factores combinados constituyen una cosa limitada (πεπερασμένον) [peperasménon].

2) Desde el segundo punto de vista la deducción de los números, pluralidades de unidades discretas, ha refutado el dogma de Parménides que declaraba que el Ser Uno es necesariamente *único*. Por vía de la adición y la multiplicación hemos justificado la noción de un Ente Uno considerado como una unidad (la unidad del número), con un número de unidades a su lado y que pueden añadirse a él para construir cualquier pluralidad de unidades, por muy numerosas que sean. Dado que cada una de estas otras unidades es un *ser* uno, como la unidad primera, hemos rechazado el dogma eleático que afirma que no puede existir una pluralidad de cosas que *sean* existiendo una al lado de la otra. Desde este punto de vista, «los Otros» significará estos «otros unos» que pueden investirse con todos los otros atributos que se van a añadir ahora.

Estos dos significados de «los Otros», como 1) el factor ilimitado que requiere ser limitado por el Uno (unidad), y 2) otros unos junto a algo que hemos decidido llamar «el Uno», se distinguirán y describirán en la Hipótesis III, complementaria de ésta, que se ocupa de las consecuencias que tiene para los Otros nuestra suposición presente. Tendremos ahora ocasión de invocar ambas concepciones al explicar los argumentos que pasan de un sentido al otro. Entretanto podemos ver que corresponden a las dos concepciones de la cantidad, como continua o discreta, de las que se aprovechaba el propio Zenón en sus dilemas.

### 145A-B. *Un Ente Uno (al ser limitado) puede tener extensión y figura*

Tras haber deducido una pluralidad de entidades a partir de la mera concepción de un «Ente Uno», podemos considerar ahora si es posible vestir a estas entidades con los otros atributos que tuvimos que negar a la unidad pura de la Hipótesis I. Estos atributos se toman en el mismo orden lógico, comenzando por la extensión y la figura. Pasamos, como antes

hicimos, del número a la figura geométrica. Este era el paso siguiente en la evolución pitagórica: la unidad del número era también el punto y de éste surgían las líneas, las superficies y las figuras sólidas.

Desde cualquiera de los dos puntos de vista, nuestro Ente Uno es un todo. Primero lo hemos considerado como un todo continuo, infinitamente divisible en partes. Como pluralidad discreta, aunque la serie numérica carece de fin, *un* número cualquiera, por grande que sea, es un total o pluralidad limitada y, por lo mismo, un todo. Si añadimos ahora a esta noción de un todo limitado el atributo de la extensión, nuestro «Ente Uno» se concretará en «una magnitud». Y será cierto de cualquier magnitud, por grande que resulte ser, que tiene extremos: *una* línea ha de tener un principio y un final; *un* plano o figura sólida tiene que estar limitado por líneas o superficies. Por tratarse de «una magnitud», el Ente Uno mantendrá también su infinita divisibilidad y consistirá en partes indefinidamente numerosas. Esta propiedad sólo aparece insinuada cuando se afirma que tendrá una mitad, así como un final y un principio: cualquier magnitud puede dividirse en dos y, puesto que cada mitad será en sí misma una magnitud, la partición se puede repetir sin límite alguno.

145A. Y si es limitado, tendrá extremos, y si es un todo, tendrá principio, medio y fin. Nada puede ser un todo sin estas tres cosas; si carece de una cualquiera, no será
B. ya un todo [102]. Así, el Uno tendrá un principio, un fin y una mitad. Pero la mitad sólo puede ser lo que equidista de los extremos.

Luego, un Uno, según lo hemos descrito, tendrá alguna figura, recta o redonda o una mezcla de ambas.

En este punto, cuando hemos pasado del número a la magnitud, la forma superficial del argumento parece un poco confusa. En la Hipótesis I podíamos inferir directamente las conclusiones negativas que sostenían que un Uno que era meramente uno no podía tener figura, ni posición en el espacio, ni

[102] Ar., *de caelo,* 268a, 10, «Como afirman los pitagóricos, el Todo y todas las cosas se determinan por el número tres, pues el fin, el medio y el principio dan el número del todo y el número de ellos es la tríada».

movimiento, ni reposo. Pero no se puede deducir simplemente de la concepción del «Ente Uno» que algo que es una entidad *tiene que* poseer extensión, figura, posición, movimiento y reposo. Obviamente existen entidades, como los números y las Formas platónicas, que no poseen ninguno de estos atributos. Si mi interpretación es válida, es forzoso que entendamos que el enunciado: «el Ente Uno, al ser limitado, *tendrá* figura», quiere decir que el atributo de la extensión *puede* añadirse, sin que haya en ello nada ilógico [103]: no hay razón por la que no le podamos dotar de esta otra determinación, aunque había buenas razones para no hacerlo con la unidad pura de la Hipótesis I. Entiendo estas secciones como una descripción de una especie de evolución del pensamiento, que comienza simplemente del «Ente Uno» que ha mostrado tener límite y una multitud indefinida, y una argumentación según la cual tal cosa puede perfectamente ser investida con estos otros atributos sucesivamente, hasta que alcancemos la concepción de un cuerpo físico situado en el espacio y capaz de tener movimiento y reposo.

Si esto es así, el Parménides platónico reproduce el modo de proceder del Parménides real, el cual deducía todas sus conclusiones mediante el rígido razonamiento partiendo de la misma premisa: «un Uno que es». Aquí se deducen algunas conclusiones de aquellas y otras se desaprueban. En particular, Parménides había asumido tácitamente que el Ser Uno es extenso y había declarado a continuación que tiene que ser «como una Esfera bien redonda», con un centro y extremos. Platón parte del mismo supuesto, pero añade que «una magnitud» no necesita ser una esfera, sino que puede tener otra forma «recta o redonda o una mezcla de ambas». La concepción democrítea de los átomos es igual de lógica que la esfera de Parménides, pese a que estos átomos tienen cualquier tipo de figura.

[103] En este parágrafo utiliza el optativo ἔχοι ἄν, que puede significar «tendría» o «podría tener»; pero en el siguiente emplea el futuro, y en el que trata del movimiento, el equivalente del presente de indicativo.

145B-E. *Un Ente Uno (al ser una magnitud extensa) puede estar en sí y en otro*

Una entidad «que tiene estas propiedades» (οὕτως ἔχον), esto es, que es una magnitud geométrica, puede tener posición en el espacio, como un cuerpo físico. Esto corresponde a la transición «desde los sólidos geométricos, hasta los cuerpos sensibles» en la evolución pitagórica. El Uno estará contenido en sí mismo como un todo, por ser la suma de todas sus propias partes. Y por ser un todo, si está en alguna parte (según estamos suponiendo ahora), ha de estar «en otra cosa».

145B. Por tanto, si posee estas propiedades, estará a) en sí mismo, y b) en otro.

a) Cada parte está, por supuesto, en el todo; ninguna está fuera de él, y todas las partes están contenidas
C. por el todo. Ahora bien, el uno es la totalidad de sus propias partes, y nada más ni menos que todas. Y el Uno es también el todo. Según esto, como todas las partes están en un todo, y el Uno es todas las partes y el todo, y todas las partes se contienen en el todo, el Uno tiene que estar contenido por el Uno. En este sentido, se sigue que el Uno tiene que estar en sí mismo.

b) Por otro lado, el todo no está en las partes, ni en todas las partes ni en una parte.

D. Si estuviera en todas, tendría que estar también en una parte, pues si hubiera alguna en la que no estuviera, no estaría en todas. Pero si esta parte es una entre todas las partes, y el todo no está en ella, no podemos seguir diciendo que está en todas partes.

Si este texto, tal como lo edita Burnet, es serio y completo, el argumento está omitido en parte. La forma completa sería:

Si el todo está en todas las partes, ha de estar en una parte, pues si hubiera alguna en la que no estuviera, no estaría en todas. (Pero es obviamente absurdo que el todo esté en una parte). Por otro lado, si el todo *no* está en esta parte, la cual es una entre todas, entonces el todo no estará en todas las partes (sino sólo en algunas).

Inmediatamente se demuestra que no puede estar en algunas de las partes.

145D. Pero tampoco está en *algunas* de las partes: si el todo estuviera en alguna de las partes, lo mayor estaría contenido en lo menor, lo cual es imposible.

Entonces, si el todo no está en muchas de sus partes, ni en una, ni en todas, es preciso que esté en otra
E. cosa o en ninguna parte en absoluto. Pero si no está en ninguna parte no sería nada; mas, como es un todo y no está en sí mismo, tiene que estar en otra cosa.

Así pues, el Uno, en tanto que es un todo, está en otra cosa y en tanto que es todas las partes está en sí mismo; por consiguiente, el Uno tiene que estar en sí y en otro.

La cuestión de si este argumento es o no una falacia depende de cómo definamos los siguientes términos: «todo», «todas las partes» y «en» [104]. Al enumerar las formas en las que se dice de una cosa que está «en» otra, Aristóteles reconoce un sentido en el que el todo *está* en las partes, «pues el todo no es algo distinto de las partes» *(Física* 210a, 16). Platón señala que en el sentido en el que las partes están *en* el todo, a saber, dentro de él, el todo no está en alguna parte, ni en todas, sino «en» algo otro que no es él mismo ni sus partes, si ha de estar en algún sitio; y que este sentido es aplicado legítimamente a un todo como el que estamos considerando ahora, el cual es una magnitud que tiene figura y extensión.

Al describir el espacio en *Timeo* (52B), Platón declara expresamente que es un engaño suponer que «lo que no está en alguna parte de la tierra o del cielo no es nada». Esta afirmación es cierta sólo de las imágenes de las realidades eternas. «Es propio de una imagen que tiene que llegar a ser en algo otro (ἐν ἑτέρῳ τινί), adhiriéndose a algún tipo de existencia, so pena de no ser en absoluto». Este «algo otro» es el espacio; y la misma frase tendrá el mismo significado en nuestro texto. Así, todo el parágrafo se aplica a los cuerpos físicos, y esta afirmación muestra que el atributo de la posición en el espacio se añade ahora a la «magnitud extensa» de la sección precedente.

Quizá resulte significativo que el axioma «cualquier cosa que existe tiene que estar en alguna parte» o «en algo» aparez-

[104] El *Teeteto* (203E y sigs.) discute si el todo es o no lo mismo que «todas las partes».

ca en un fragmento de Zenón y en la imitación que hace Gorgias de Zenón. Gorgias argumentó que un ser ilimitado (esto es, un cuerpo ilimitado) no puede estar en sí (ἐν αὑτῷ) ni en algo otro (ἕτερον), esto es, en el lugar (τόπος) [tópos], y concluía que no estaba en ninguna parte y «si no está en ninguna parte, no existe» (frag. 3 = Sexto, *adv. math.* VII, 69-70). Al mismo tiempo, esto sugiere que Platon extrae la antítesis «en sí mismo» o «en otro», al igual que los otros pares de contrarios, de uno de los argumentos de Zenón contra la existencia de una pluralidad. En cualquier caso, el axioma aparece cuando Zenón prueba que el lugar (ὁ τόπος) no existe[105]. Según Simplicio (*Física*, 562, I), Zenón «expone la cuestión de la forma siguiente:

> Si el lugar existe, ¿en dónde estará?, pues, *cualquier cosa que existe, está en algo*, y lo que está en algo, está en un lugar. Por tanto, el lugar estará en un lugar, y así siempre. En consecuencia, el lugar no existe».

La comparación con el argumento de Gorgias sugiere que éste quizá figurara en uno de los dilemas de Zenón que demuestran que no hay una pluralidad de cosas. Estos son los puntos clave del argumento de Gorgias; se ha cambiado algo el orden de la argumentación para adaptarse al curso de lo que yo creo que debía ser el dilema de Zenón:

### Resumen del argumento de Gorgias

Si lo que es, es ilimitado, lo ilimitado tiene que estar en alguna parte: a) en sí, o b) en otra cosa diferente.

Pero a) si es en sí, el continente y el contenido serán lo mismo, y lo que es, serán dos: el lugar y el cuerpo, pues el lugar es continente y el cuerpo el contenido. Pero esto es absurdo.

Y b) si está en algo otro, no puede ser ilimitado, pues el

[105] [Ar.] MXG., 979b, 22 afirma que Gorgias seguía aquí el siguiente argumento de Zenón acerca del lugar: τὸ δὲ ἄπειρον οὐκ ἄν εἶναί ποτε. οὔτε γὰρ ἐν αὑτῷ οὔτ 'ἄν ἐν ἄλλῳ εἶναι: δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἐνὸν καὶ τὸ ἐν ᾧ· μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲ εἶναι κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.

continente es mayor que el contenido, y nada es mayor que lo ilimitado.

Por tanto, lo que es, si es ilimitado, no está en ninguna parte y lo que no está en ninguna parte no es nada.

Argumento de Zenón (?)

Si las cosas son múltiples, cada una de ellas ha de estar en alguna parte: a) en sí, o b) en otro sitio.

Pero a) si está en sí, será a la vez continente y contenido, y una cosa será dos, lugar y cuerpo. Pero lo que es uno, no puede ser dos.

Y b) no puede estar en otro, a saber, su lugar, pues si existe el lugar, el lugar estará en un lugar, y así siempre. Pero esto es absurdo. Por tanto, el lugar no existe.

En consecuencia, si las cosas son múltiples, no están en ninguna parte y lo que no está en ninguna parte no es nada.

Si Zenón hizo alguna vez un razonamiento parecido a este, Gorgias se dio cuenta de que un argumento similar serviría para mostrar si que el Ser Uno eleático fuera ilimitado (como declaraba Meliso) no podría existir.

Esta conjetura encuentra apoyo si se examina un pasaje posterior (150E-151A), en el que Platón repite dos axiomas, ambos asumidos por Gorgias en el argumento que se acaba de citar. Uno es que «cualquier cosa que exista tiene que estar en alguna parte». Esto lo acepta Platón en nuestro texto para los cuerpos físicos. El otro es que «el continente es mayor que el contenido». Esto lo afirma en 150E, pero quizá allí se conciban el todo y las partes de forma diferente. No es cierto, y tampoco se afirma aquí, para el cuerpo físico total y las partes en las que consiste efectivamente. Tampoco es cierto del espacio, al que se considera como el lugar en el que están *todos* los cuerpos. Tampoco creyeron Parménides ni Platón en la existencia de un espacio vacío que se extendiera más allá de los límites del mundo físico. El espacio es el sitio (χώρα) [khóra] en el que está el cuerpo, no un vacío ocupado en parte por el cuerpo. El sitio que ocupa el cuerpo recibe el nombre de «algo otro» porque no se trata de un atributo inherente a la extensión, sino, como dice Gorgias, una segunda cosa, el lugar en

el que está un cuerpo, desde el que se puede mover a otro lugar, o, al menos, *en* el que se puede mover. Subyace en esto una crítica implícita a Parménides, quien había entendido a su Ser Uno como a una magnitud que abarcaba todo el espacio, pero no había aceptado reconocer que, en ese caso, habría dos cosas (como observó Gorgias): el lugar y el cuerpo.

### 145E-146A. *Un Ente Uno (al ser un cuerpo físico en el espacio) puede tener movimiento y reposo*

Una cosa que «es de este carácter» (οὕτω πεφυκός) que acabamos de describir, será capaz de moverse y de permanecer en reposo. En el plan de estudios de las ciencias matemáticas que nos ofrece Platón, después de la aritmética y la geometría del plano y el sólido viene la «astronomía» pura, la teoría del movimiento local de los cuerpos de tres dimensiones (φορὰ βάθους, *República* 528E).

Llegados aquí, la forma deductiva del argumento se vuelve más desconcertante. Es posible deducir que algo que siempre está «en sí» está, en cierto sentido, en reposo. Pero no se puede deducir que un cuerpo que esté «en otro», esto es, en un lugar, tenga que estar en movimiento. Sólo se puede afirmar que no hay ninguna razón por la que no se pueda mover. Esto es, a mi parecer, lo que Platón quiere concluir, pero la conclusión que se saca en realidad es que el Uno se mueve, y la prueba, aunque sólo sea superficialmente, tiene la apariencia de ser una falacia.

145E. Ahora bien, si el Uno es de este carácter, es forzoso que esté a) en reposo, y b) en movimiento.

a) Permanece en reposo, ya que está en sí mismo,
146. pues si está en una cosa y no sale de ella, estará en el mismo lugar: en sí mismo; y lo que siempre está en el mismo (lugar) tiene que estar siempre en reposo [106].

[106] Cf. el argumento de Anaxágoras, conocido a través del testimonio de Aristóteles *(Física* 205b, 3) y resumido por Ross *(ad. loc.)* como sigue: «el infinito está en sí mismo (dado que no haya nada mayor que él que pueda estar en él); ahora bien, donde está una cosa tiene que estar su naturaleza; por tanto la naturaleza del infinito es estar en sí mismo; en consecuencia se sostiene a sí mismo en su posición existente» (στηρίζειν αὐτὸ αὑτό φησιν

Un cuerpo físico siempre está «en sí» en el sentido definido previamente: todas las partes están siempre en todo (habiendo definido a un todo como aquello en lo que no falta ninguna parte, 137C). Luego, se puede decir que siempre está «en el mismo» ἐν τῷ αὐτῷ —frase que significa normalmente «en el mismo lugar». Sólo en este sentido se puede probar que el Uno esté «en reposo». Por otra parte, si esto es cierto, no hay razón para afirmar que un cuerpo que esté «en otro» —un lugar distinto de él mismo— no se pudiera mover. No hay ninguna contradicción en sostener que se mueve.

> b) Por otro lado, lo que siempre está en otro nunca puede estar en lo mismo y, por tanto, nunca está en reposo; y, si no está en reposo, tiene que estar en movimiento.
>
> Por ello, el Uno, al estar siempre en sí y en otro, tiene que estar siempre en movimiento y en reposo.

Como ya hemos dicho, todo lo que se puede deducir es que, una vez que se ha admitido que un cuerpo es diferente del lugar que ocupa, no se puede negar que constantemente abandone su lugar para ocupar otro o que gire en él de forma que sus partes cambien de sitio continuamente. (La locomoción es la única clase de movimiento que se considera aquí. En la Hipótesis I era fácil probar en el punto correspondiente que el Uno puro y simple no podría sufrir ningún tipo de cambio, incluida la alteración. Pero aquí se reserva la alteración para un tratamiento posterior [155E y sigs.] después de que se hayan analizado las implicaciones que tiene la existencia en el tiempo.)

La prueba tiene la apariencia de ser una falacia. En la sección previa «en otro» parecía querer decir «en un lugar distinto de él mismo». Pero aquí «en otro» significa aparentemente «en un sitio diferente del que estaba antes». El cambio de significado es tan obvio que no podemos suponer que Platón fuera inconsciente de él. Parece que se debe a su idea de construir toda la evolución en la forma eleática de una deducción llevada a cabo a partir de unas premisas previas. Incluso admitiendo

τὸ ἄπειρον). La última frase, según Aristóteles, significa que es inamovible. Cf. Emped. 27, οὕτως Ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται Σφαῖρος que Eudemo (frag. 7) entendió que significaba la carencia de movimiento.

esto, no está claro por qué no se limitó a afirmar que un cuerpo en un lugar *puede* moverse.

Se ha repetido con frecuencia que gran parte de las oscuridades del *Parménides* se aclararían si dispusiéramos de más textos de los eleáticos. Posiblemente la falacia de este argumento es una imitación de Zenón. Hemos visto que Zenón negaba que pudiera existir algo así como un lugar distinto del cuerpo que lo ocupaba, y podía haber utilizado esta idea como una razón para negar la posibilidad del movimiento de un lugar a otro. Su argumentación, pues, podría haberse desarrollado de la forma siguiente: «Cualquier cosa que exista está en alguna parte y sólo puede ser en sí mismo, pues no puede estar en otro, dado que el lugar no existe. Pero si siempre está en sí, está siempre "en el mismo"; y lo que está siempre "en el mismo", permanece en reposo. En conclusión, el movimiento es imposible». Algo análogo se sugiere en la prueba según la cual la flecha que está volando permanece en reposo, al estar siempre «frente a lo que es igual a sí misma» (ἀεὶ κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ Ar., *Física* 239b, 5). La falacia de Platón podría estar justificada si se tratara de una especie de vuelta del revés del argumento de Zenón que además quiere llamar la atención sobre la ambigüedad de este último. Hay dos sentidos en los que algo puede estar «siempre en otro (lugar)». Si tomamos aquí el sentido más reciente, que equivale a «nunca en el mismo (lugar)», no hay razón para no admitir que esto pudiera ser cierto de un cuerpo físico en el espacio, ya que hemos dicho (frente a Zenón) que un cuerpo puede estar en un sitio distinto de sí mismo.

Otra posibilidad es que se trate de una alusión esotérica al uso pitagórico del término «otro» (ἄλλο) con el que se referían al elemento material, debido a que está «fluyendo y deviniendo siempre algo otro» (ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γιγνόμενον) [107]. También está la identificación que lleva a cabo Platón entre el movimiento en sí y la otredad (ἑτερότης) [heterótes] o desigualdad o no-ser o lo grande-y-pequeño, mencionada por Aristóteles y Eudemo [108]. Como veremos en seguida (pág. 155), al menos algunos de los rasgos de la doctrina de lo grande-y-pequeño aparecen sin lugar a dudas en el *Parménides*. Puede aña-

[107] Ver la pág. 45.
[108] Ar. *Met.* 1066a, 11. Eudemo ap. Simplicio, *Física*, 431, 6.

dirse que en el *Timeo* (52A-C) donde se distinguen y definen la Forma inmutable, las imágenes perceptibles de ella en el Espacio y el Espacio en sí, este último es lo «otro» que proporciona una situación para todo lo que llega a ser. Se dice que las imágenes están «*en movimiento perpetuo*, llegando a ser en un cierto lugar y luego desapareciendo de allí». Se trata de «las copias *siempre en movimiento*» de las Formas, y es propio de tales cosas que (a diferencia de las Formas) han de estar «*en* algo otro» [109]. El Espacio es el receptáculo del devenir y todos los cuerpos físicos que contiene están necesariamente en perpetuo flujo y movimiento.

La conclusión, en cualquier caso, es buena frente a los eleáticos, cuyo estilo argumentativo está imitando Platón. Jenófanes había dicho de su Uno: «Siempre habita en el mismo (lugar), *sin moverse de ninguna manera*, ni le conviene trasladarse de acá para allá» (frag. 26). Parménides dice: «Lo mismo y habitando en lo mismo, es puesto por sí mismo y, por ello, permanece siempre inmóvil, pues la fuerte necesidad lo mantiene en el límite que lo cerca por todos lados» (8, 29). Platón pone de relieve que algo puede «habitar en lo mismo» y estar contenido dentro de sus propios límites y además moverse de lugar. De hecho no había razón para que la Esfera de Parménides no pudiera tener rotación (ἐν τῷ αὐτῷ περιφέρεσθαι κύκλῳ, 138C), aunque no hubiera otro lugar en su exterior al que se pudiera desplazar.

«El movimiento» y «el reposo» son contrarios. Los críticos hablan con frecuencia de un par de argumentos, como el de arriba, que prueban que la misma cosa tiene dos atributos contrarios, formando una «antinomia» o contradicción [110]. Esto no es así. No es contradictorio decir que una cosa que siempre está contenida en sí misma está, o puede estar, moviéndose perpetuamente de lugar; y esto es, precisamente, todo lo que se afirma. Lo que Platón nos quiere mostrar es que expresiones como «en sí» y «en otro» son ambiguas, y los dilemas de Ze-

[109] En *Fedón* 83B el sensible se llama ἐν ἄλλοις ὄν ἄλλο en contraste con el inteligible, que es αὐτὸ καθ' αὑτό.

[110] Tal es el caso de Burnet *(Gk. Phil.* I, pág. 272) que considerando la Hipótesis I y II como una refutación de los megáricos, dice lo siguiente de los resultados de la Hipótesis II: «Si (como hicieron los megáricos) identificamos al Uno con el ser, tendremos que predicar de él un buen número de predicados incompatibles».

nón se aprovechan de estas ambigüedades. A nosotros nos toca detectarlas. Podemos, así, probar la falsedad de la tesis de Zenón según la cual una cosa no puede tener dos caracteres contrarios.

Los resultados de las secciones precedentes son los siguientes. La concepción de un «Uno que tiene ser» implica inmediatamente la pluralidad y el número, y nuestro pensamiento, sin ayuda adicional, podría llegar hasta una pluralidad indefinida de cosas, cada una de las cuales sería un «ente uno». A continuación vimos que podíamos añadir al «ente uno» la extensión, la figura, la posición en el espacio y el movimiento y el reposo. Era, pues, posible deducir o extraer la noción de un cuerpo físico con todos estos atributos. Se trata precisamente de los atributos que Parménides había afirmado o negado de su Ser Uno en la primera parte de su poema, y todos ellos habían sido adscritos a las entidades que los filósofos físicos posteriores a Parménides consideraron como reales y últimos: los elementos de Empédocles, las semillas de Anaxágoras y los átomos de Demócrito. También pertenecen a los cuatro cuerpos simples del *Timeo*. Por tanto, un «ente uno» puede poseer los atributos que Parménides consideró ilógicos o irracionales, así como aquellos que él mismo dedujo de la misma noción de «Ser Uno». Frente a Parménides, Platón ha vuelto a resucitar el curso completo de la evolución pitagórica de un mundo plural a partir del Uno, pasando por los números y las magnitudes geométricas, hasta llegar al cuerpo físico en el espacio, aunque no se haya dicho nada acerca de las cualidades sensibles, como lo frío y lo caliente. Estas se considerarán más adelante. Por ahora nos detenemos en el punto en el que la diosa de Parménides pone fin a su razonamiento digno de confianza acerca de la verdad.

### 146A-147B. *Un Ente Uno (tal como se le ha calificado anteriormente) es lo mismo que, y diferente de, sí mismo y los Otros*

Ahora comienza una nueva división importante del argumento. En virtud de los atributos que se le han ido añadiendo

en las secciones previas, el «Ente Uno» con el que comenzamos ha llegado a ser un cuerpo extenso en el espacio real, capaz de moverse y reposar. Que los argumentos que vienen a continuación se refieren al «Uno» que posee estos atributos es algo que se establece en la oración inicial y que está implicado por los argumentos mismos. En las secciones siguientes (hasta 151E) no se añade ningún atributo nuevo. Lo que se va a considerar son algunas de las relaciones que tal cuerpo físico puede tener, tanto consigo mismo como con los otros. Ahora se van a examinar tres pares de contrarios, los cuales aparecían en la etapa correspondiente de la Hipótesis I: Lo Mismo y lo Diferente, lo Semejante y lo Desemejante, y lo Igual y Desigual. Aristóteles en su *Selección* (o *División) de los Contrarios* situó estos tres pares en el mismo orden bajo el par primario, la Unidad y la Pluralidad: «Lo Mismo, lo Semejante y lo Igual pertenecen a la Unidad; lo Diferente, lo Desemejante y lo Desigual, a la Pluralidad» *(Met.* 1054a, 29). Pero entre el segundo y el tercer par, Platón inserta otro: «en contacto» y «no en contacto». Es posible que este par y, quizá, todos los otros figuraran en los dilemas de Zenón [111].

Las pruebas de las cuatro secciones siguientes son considerablemente más difíciles de seguir que cualquiera de las que nos hemos estado ocupando hasta aquí. Pero las dos últimas secciones nos han enseñado que dos enunciados aparentemente contradictorios sobre el Uno pueden ser ambos ciertos, según se considere bajo uno u otro aspecto. Así, entendido como la totalidad de sus partes, el Uno está «en sí» como un todo, y entendido como un todo, no está «en sí» como todas sus partes. Según esto, es preciso que estemos preparados para encontrar que «el Uno» (y «los Otros») tendrán sentidos distintos, o se considerarán bajo aspectos diferentes en las distintas pruebas. Para cumplir su propósito, Platón nos deja descubrir cuál sea el sentido o aspecto relevante, o bien introduce el nuevo sentido, no definiéndolo desde el principio, sino asumiéndolo explícitamente a lo largo de la prueba. El método argumentativo recuerda superficialmente al de Zenón, el cual pasaba de un sentido o aspecto de «lo múltiple» a otro, dentro del mismo argumento. Pero el propósito de Platón es el opuesto al de Zenón. No intenta reducir sus hipótesis al absurdo mediante

[111] Ver las págs. 110-111.

las contradicciones alegadas, sino señalar de forma indirecta que las conclusiones que parecen contradictorias son realmente compatibles, si se distinguen los diferentes sentidos y aspectos.

Por primera vez oímos hablar ahora de «los Otros» en plural; en la Hipótesis I no existían los Otros. Esta vaga expresión ha provocado mucha confusión, tanta como ha sido posible, ya que, al igual que «el Uno», tiene varios sentidos en las diferentes Hipótesis e incluso en los distintos argumentos dentro de una Hipótesis. Evidentemente, cabe esperar que el significado de la expresión «las cosas que son otras que el Uno» varíe con el significado de los términos «Uno» y «otro».

Respecto a la naturaleza de los Otros en la Hipótesis presente, tenemos que buscar luz en la Hipótesis III, complementaria de ésta, que deduce las consecuencias que se siguen para los Otros desde la misma suposición de un «Uno que tiene ser» y nos dice lo que son estos Otros. Allí se consideran bajo los dos aspectos que ya hemos distinguido. 1) En primer lugar se definen como una pluralidad de entes-unos, cada uno de los cuales tiene su ser y su unidad (igual que lo tiene el Uno) y pueden poseer todos los caracteres contrarios que la Hipótesis II adscribe al Uno. Se trata, en efecto, simplemente de «otros unos», al lado del «Uno» dotado de los atributos anteriores, y exactamente como él. Bajo este aspecto, «el Uno» meramente significa uno *cualquiera* de entre un grupo de cosas similares, en tanto que se opone a los otros unos que constituyen ese grupo. 2) En segundo lugar, en 158B y sigs. la Hipótesis III pasa a considerar a los Otros «antes de que adquieran la unidad». Esto significa que tenemos que abstraer la unidad que poseen y pensar sólo en el factor que queda, el cual puede *tener* esa unidad. Los Otros se convierten en la mera pluralidad sin unidad, «multitudes ilimitadas» (πλήθη, ἄπειρα πλήθει). El factor que permanece es lo Ilimitado, el cual tiene que recibir el Límite antes de poder tener algo limitado (πεπερασμένον) [peperasménon], junto a otras cosas limitadas. «Su propia naturaleza les dota, en ellos mismos, de la ilimitación» (ἀπειρίαν [apeirían], 158D). Desde este punto de vista, «el Uno» significa el factor limitador.

Este elemento ilimitado fue llamado por Platón y sus seguidores «la díada indefinida», «lo grande y lo pequeño», «lo desigual», «la pluralidad» (sin unidad), «lo que sobrepasa y lo

sobrepasado» y *«el otro»* (τὸ ἕτερον o τὸ ἄλλο) [112]. Sir W. D. Ross, después de revisar los textos en donde aparecen estos nombres, escribe lo siguiente, refiriéndose a la generación de los números en Platón:

> «Aristóteles explica bastante bien en *Física* 206b, 27, por qué Platón llamó «grande y pequeño» al principio material. "Platón dice que los indefinidos [τὰ ἄπειρα] son dos porque piensa que el indefinido tiene que exceder a cualquier expansión tanto en la dirección del aumento como en la de la disminución". Este es precisamente el retrato de los ἀπειρία que encontramos en el *Filebo*. Se trata de una cuantificación vaga, que recorre desde lo infinitamente grande hasta lo infinitamente pequeño, y que para llegar a ser una cantidad definida, tiene que verse determinada por el πέρας [péras] o, como dice Aristóteles, por el Uno. No se trata, como usualmente lo pinta Aristóteles, de dos cosas, lo grande y lo pequeño, sino, como a veces lo llama, de lo grande-y-pequeño, una cosa con potencialidades opuestas" [113].

En *Filebo*, 24, Platón se dispone a describir los dos elementos, lo ilimitado y el límite y la combinación de ambos en lo limitado. Comienza explicando que lo ilimitado es, en cierto sentido, una pluralidad. Como ejemplo de algo ilimitado elige «lo más caliente y lo más frío». No es posible discernir ningún límite en ellos; siempre hay un más y un menos, sin que se llegue a un fin. El más y el menos anulan cualquier cantidad definida (τὸ ποσόν) [tò posón]; si permiten que se establezca una cantidad o medida definida, ellos mismos desaparecerían del campo que ocupan. Lo más caliente y lo más frío dejarían de existir, pues siempre están avanzando, mientras que las cantidades definidas se mantienen quietas y ponen fin a todo avance. Así, lo más caliente y lo más frío constituyen un ilimitado.

[112] Ar., π. τἀγαθοῦ frag. 28R: Platón dice que los principios de todas las cosas, tanto las inteligibles como las sensibles, son el Uno y la Díada Indefinida = τὸ μέγα καὶ μικρόν = τὸ ἄπειρον. Y una revisión exhaustiva de las referencias que se hacen de la Díada Indefinida o a lo Grande y Pequeño se puede encontrar en el libro de Robin *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, págs. 635 y sigs.

[113] *La Metafísica de Aristóteles*, vol. I, pág. IX.

En general, puede definirse un ilimitado como «algo que parece devenir más o menos y admitir mayor o menor intensidad, exceso, y cosas semejantes». Lo más caliente y lo más frío son ejemplos de cualidades perceptibles. El par es una «díada indefinida» que forma un continuo sin máximo ni mínimo. De tales cualidades se nos dice que «parecen volverse más y menos». De acuerdo con el análisis de la sensación y la percepción sensible que se realiza en el *Teeteto*, lo que llamamos una cosa caliente no es un objeto permanente con una cualidad permanente. Se trata de un cambio que tiene la potencia (δύναμις) [dýnamis] de hacer que «sintamos calor» o de calentar algo a lo que llamamos «frío». El objeto está cambiando siempre, por muy débilmente que lo haga, «avanzando» hacia lo más caliente o lo más frío, el más y el menos. En el *Filebo* (25A) el segundo elemento, el límite, se define como «lo que no admite más ni menos, etc., sino que admite sus opuestos: primero, lo igual o igualdad, después el doble y cualquier número en relación con un número o una medida en relación a una medida». Y, a continuación, añade: «lo igual, el doble y, en general, todo lo que pone fin a la discordia mutua entre los opuestos, y por la introducción del número los reduce a la simetría y la concordia». La combinación de los dos elementos se define como «un llegar-a-ser que resulta de las medidas que se producen con la ayuda del límite». Un ejemplo de esto es la armonía musical, que se produce por la imposición de una *ratio* definida en la extensión indefinida del sonido más agudo y más grave. Citando a Sir W. D. Ross [114] una vez más: «En el *Filebo*, cuando Platón habla de lo ilimitado se refiere a lo cuantitativamente indeterminado, aunque esté cualitativamente determinado, como el caso de la temperatura o el sonido; y por límite entiende la determinación cuantitativa. Aparentemente, no se considera al calor y al frío, o a la altura o gravedad de las notas como grados diferentes de la misma cosa, sino como cualidades diferentes y opuestas, puesto que se describe a la determinación cuantitativa como una *ratio* (de igualdad, duplicidad, etc.) entre el calor y el frío, o entre la agudeza y la gravedad.»

En los argumentos que vienen a continuación acerca de las relaciones del Uno con los Otros, veremos que Platón, contando con que el lector consulte el análisis que se hace de los

[114] *La Metafísica de Aristóteles*, vol. I, pág. 171.

Otros en la Hipótesis III, salta de uno a otro de los dos puntos de vista que acabamos de explicar. En la primera parte de esta sección, por ejemplo, los términos portan el sentido más simple: el Uno es un cuerpo físico «con los atributos precedentes»; los Otros son otros cuerpos físicos que están a su lado y que poseen los mismos atributos. Pero en el argumento final, que completa la prueba de que el Uno es lo mismo que los Otros, Platón salta, con una advertencia explícita, a la segunda forma de entenderlos, según la cual los Otros ya no son externos al Uno, sino que se trata del factor ilimitado de su composición. Veremos el mismo salto en las secciones siguientes.

Los dos primeros argumentos sólo conciernen al Uno: ¿En qué sentido puede ser a) lo mismo que, y b) diferente de, sí mismo? Lo que se pretende es mostrar que los términos «mismo» y «otro» son, en sí mismos, ambiguos. Si las ambigüedades son debidamente detectadas, no hay objeciones para que algo tenga estos dos caracteres contrarios, incluso en relación a sí mismo.

146A. Además, si el Uno tiene los atributos precedentes, es preciso que sea a) lo mismo que sí mismo, y b) dife-
B. rente de él mismo, y también c) diferente de, y d) lo mismo que, los Otros.

a) Algo es relativo a algo en una de las formas siguientes: es lo mismo o diferente; o, si no es lo mismo ni diferente, estará como la parte al todo, o como el todo
C. a la parte. Ahora bien, el Uno no es diferente del uno y, por tanto, no es diferente de sí mismo.

Por consiguiente, si no es diferente y no guarda consigo la relación de la parte al todo ni del todo a la parte, es forzoso que sea lo mismo que sí mismo.

Que algo «con los atributos precedentes» es lo mismo que sí mismo no es muy difícil de demostrar. Lo que importa de este argumento es la definición del término «mismo»: *x* es lo mismo que *y* cuando *x* e *y* no son dos cosas diferentes ni guardan entre sí la relación del todo a la parte. La definición tiene esta forma para poder probar al final que el Uno es lo mismo

que los Otros. Se ha objetado[115] que Platón no toma en cuenta la tercera alternativa, a saber: que dos cosas podían ser semejantes en parte o tener algo en común. Pero la semejanza se considera en la sección siguiente. Además, si tomamos dos cosas que tengan los atributos que hemos enumerado y ningún otro (por ejemplo, la figura, pero no una figura específica, y demás), las únicas alternativas son las dos de Platón: que se trata de cosas exactamente similares punto por punto, o que una es parte de la otra. Obviamente, ninguna de las dos puede ser cierta de ninguna cosa. Por tanto, «el Uno» no puede ser diferente de él mismo de ninguna forma.

146C. b) Además, si algo está en un lugar que es él mismo y también en un lugar que es otro que él mismo, tiene que ser diferente de sí mismo, pues, de no ser así, no podría estar en un lugar diferente. Pero vimos que eso era cierto del Uno: estaba, a la vez en sí y en otro.
D. Por tanto, en este respecto, el Uno tiene que ser diferente de sí mismo.

Esta conclusión se deduce del argumento que probaba que un cuerpo está autocontenido y en un lugar distinto de sí mismo. Está autocontenido en tanto que lo entendemos como «la totalidad de sus partes». Si se lo considera como un todo, está «en otro». La conclusión significa que es «diferente de sí mismo» en tanto que tiene dos aspectos distinguibles, como un «todo» y como «la totalidad de sus partes», y se pueden hacer enunciados contrarios sobre él, según tomemos un aspecto u otro, pues entendido como la totalidad de sus partes está en sí mismo, pero como un todo no está en sí mismo como lo están sus partes, sino en un lugar distinto de sí mismo. Este es un sentido válido de «diferente de sí mismo» y no se puede tildar de sofístico.

Volvemos ahora a la relación de algo con otras cosas que son similares a ese algo y que existen junto a él. El siguiente parágrafo viene a ser una definición de la diferencia numérica. Como subraya Platón en otra parte (164B) el término «otro» en uno de sus usos es simplemente sinónimo de «diferente» (ἕτερον) [héteron], como cuando decimos que es *una* cosa

[115] Speiser, pág. 32.

(ἕτερον) que es diferente de, o no es, *otra* cosa (ἕτερον). El Uno y los Otros son una colección de cosas similares, cada una de las cuales podría recibir el nombre de «el Uno», mientras que el resto son los otros o «los no-Unos» (τὰ μὴ ἕν). En estas frases podemos emplear «*A*» y «las no-*A*». Si los no-Unos son diferentes del Uno —y «no Unos» *significa* aquí simplemente eso— entonces el Uno tiene que ser diferente de ellos de la misma manera, a saber: numéricamente.

146D. c) Y si algo es diferente de otra cosa, esa otra cosa tiene que ser diferente. Ahora bien, todas las cosas que son «no Uno» tienen que ser diferentes del Uno, y el Uno tiene que ser también diferente de ellas.

Por tanto, el Uno es diferente de los Otros.

La diferencia que se define aquí es, como ya hemos dicho, la diferencia numérica, o al menos lo es principalmente, aunque el argumento se podría aplicar también a la diferencia conceptual. Es interesante porque anticipa la demostración que se lleva a cabo en el *Sofista* (255E y sigs.) según la cual «no es» puede querer decir «es diferente de». Cuando se describe aquí a los Otros como «no Uno» (μὴ ἕν) no se refiere a que no tengan unidad, sino simplemente a que son numéricamente diferentes de una cosa con la que los contrastamos en calidad de otras cosas. Y se resalta que, de la misma forma, el Uno *no es* los Otros.

El resto del argumento es más complicado. Resta encontrar un sentido en el que el Uno es lo mismo que los Otros. La prueba siguiente se basa en el axioma que ya se ha establecido según el cual dos cosas tienen que ser iguales o diferentes o una parte de otra. Se ha afirmado que el Uno y los Otros 1) no son diferentes, y 2) no se relacionan como el todo y la parte; en consecuencia, tienen que ser lo mismo. Las dos partes del argumento son independientes entre sí.

1) La primera parte puede entenderse como una definición de la identidad y diferencia conceptual. Una cosa y otras cosas que difieren de la primera sólo numéricamente, serán conceptualmente lo mismo.

146D. d) Consideremos ahora lo siguiente: la Mismidad en sí y la Diferencia son contrarias entre sí. Luego la Mis-

midad en sí nunca estará en lo que es diferente, ni la Diferencia en lo que es lo mismo. Y si la Diferencia nunca estará en lo que es lo mismo, no hay nada que sea, en lo que la Diferencia esté presente durante un período de
E. tiempo, pues si estuviera en algo durante un tiempo, durante ese tipo la Diferencia estaría en lo que es lo mismo. Y, comoquiera que nunca está en lo que es lo mismo, la Diferencia nunca puede estar en algo que es, y consecuentemente no está en los «no-Unos» ni en el Uno. Por tanto, no es la Diferencia lo que hace que el Uno sea diferente de los «no-Unos», o los «no-Unos» diferentes del Uno. Ni serán tampoco diferentes entre
147. sí por ser ellos mismos[116], si ellos no poseen la Diferencia.

En consecuencia, si ni su propio carácter ni la Diferencia los hace diferentes, no sé que otra posibilidad queda.

Este argumento se considera normalmente como un sofisma, debido principalmente a la vaguedad y ambigüedad del enunciado «la Mismidad en sí (αὐτὸ ταὐτόν) nunca estará en lo que es diferente (ἐν τῷ ἑτέρῳ) ni la Diferencia (τὸ ἕτερον) en lo que es lo mismo (ἐν ταὐτῷ)». Si se tratara de un mero sofisma, resultaría muy poco convincente después de haber demostrado correctamente que el Uno (una cosa) tiene que ser numéricamente diferente de los no-Unos (todas las otras cosas). Sería mucho más simple argumentar que el Uno (una cosa) es, en un sentido, lo mismo que los Otros, porque cada uno de los Otros tiene que ser, igualmente, una cosa; el Uno y los Otros son, de hecho, conceptualmente lo mismo, aunque numéricamente diferentes.

Pienso que esto es lo que Platón quiso realmente decir, aunque no lo haga muy claramente, porque el argumento, como viene siendo costumbre, tiene una forma deductiva, con lo que las suposiciones aparecen únicamente como pasos en el razonamiento. Aristóteles habla con frecuencia de la distinción en-

[116] Esto es, en virtud de ser «el Uno» y «los Otros» respectivamente; esto significa que su diferencia *numérica* no les hará diferentes en el sentido que ahora se considera. Cf. 149E, el Uno y los Otros no serán mayores o menores entre sí «meramente por ser lo que son (αὐταῖς ταῖς οὐσίαις): el Uno siendo Uno y los Otros siendo otros que el Uno.

tre la mismidad o diferencia numérica y conceptual (formal, específica, εἴδει), refiriéndose a ella como algo familiar[117]. Esta distinción, como muchas otras, fue formulada, probablemente, por primera vez en las discusiones de la Academia en las que Aristóteles tomó parte como discípulo y colega de Platón y a las que el *Parménides* mismo contribuiría a provocar y avivar. Es de esperar encontrar esto mismo indicado precisamente en este punto.

El último parágrafo nos deja con la imagen de un número de cosas, cada una de las cuales es una cosa, aunque pueda describirse negativamente como *no* otra. Veremos en la Hipótesis III que cada una de estas «cosas-unas» tendrán todos los atributos y ninguno más que antes describimos como pertenecientes al Uno. Así pues, *sólo* diferirán numéricamente, como las unidades del número o, empleando el ejemplo de Aristóteles, como líneas rectas iguales. Adoptando una convención moderna podemos denominar a este grupo mediante las letras $a_1$, $a_2$, $a_3$... $a_n$. «El Uno» ocupa un lugar cualquiera en este grupo; «los Otros» ocupa el resto, «los no-Unos» (τὰ μὴ ἕν). También se ha dicho que una cosa es lo mismo que sí misma, y esto es cierto tanto numérica como conceptualmente: una cosa es una *y la misma* cosa. La diferencia que se define en el último parágrafo era una diferencia *externa, entre* una cosa y otra. Platón habla ahora de una diferencia *interna,* una diferencia que está *«en»* las cosas. Supongamos que esto significa una diferencia de «forma» o carácter, una diferencia conceptual. «La Diferencia», dice, «nunca estará en lo que es lo mismo». Cada miembro de nuestro grupo es uno y el mismo: tiene su unidad numérica y su carácter, *a.* Si aparece cualquier diferencia interna, mientras exista esa diferencia no podremos hablar del mismo grupo de cosas con el que empezamos; una *a* o más se habrá convertido en *b.* En tanto cada miembro se mantiene uno y el mismo, no pueden aparecer diferencias internas en el Uno o en los Otros. Luego no es una diferencia interna o conceptual la que puede hacer al Uno diferente de los Otros. Y no diferirán «por ser ellos mismos», esto es, por el mero hecho de

[117] P. ej. *Met.* 1054a, 32: «"Lo mismo" tiene varios significados: 1) a veces quiere decir "lo mismo numéricamente"; otras veces 2) lo que es uno en la definición y en el número, p. ej., tú eres uno contigo mismo en especies y en materia, y otras veces 3) cuando la definición de la esencia primaria es una; p. ej. las líneas rectas iguales son lo mismo».

que podamos llamar a uno de ellos «el Uno» y al resto «los Otros» o «los no-Unos». Por tanto, no habrá ninguna diferencia conceptual. Según esto, el argumento equivale a una definición de la identidad conceptual.

2) Puesto que la primera parte del argumento ha encontrado un sentido en el que el Uno no es diferente de los Otros, se ha establecido un sentido en el que son lo mismo, aunque permanezca su diferencia numérica. Pero al final se decía que quedaba una tercera alternativa: el Uno y los Otros podrían no ser lo mismo ni diferentes, sino relativos como el todo y las partes. A continuación se nos ofrece una «prueba» por la que se muestra que no son relativos de esta manera, con lo que llegaremos a concluir formalmente que tienen que ser absolutamente «lo mismo». A lo largo de la argumentación se introducen nuevas suposiciones, las cuales contradicen claramente aquellas en las que nos hemos venido basando hasta este momento.

147A. 2) Además, las cosas que son «no uno» no poseen tampoco la unidad [118]: si la poseyeran, no serían «no uno» sino, en un sentido, uno. Luego, las cosas que son «no uno» no pueden ser un número; si tuvieran número, de nuevo no serían «no uno» en todos los sentidos [119]. Tampoco pueden las cosas que son «no uno» ser partes del Uno, porque, una vez más, poseerían la unidad [120]. Consecuentemente, si el Uno es uno en todos los sen-
B. tidos y las cosas que son «no uno» no son uno en todos los sentidos, el Uno no es a las cosas que son «no uno» como el todo a las partes o como la parte al todo, ni pueden las cosas que son «no uno» ser partes del Uno o totalidades de las que el Uno es parte. Pero dijimos que las cosas que no se relacionan como todos o partes y no son diferentes entre sí, tienen que ser lo mismo entre sí. Por tanto, es preciso decir que, comoquiera que el Uno está frente a los que son «no uno» de esta manera, es lo mismo que ellos.

[118] En la misma medida en que no poseen diferencia (interna).

[119] De ahí que los «no-Unos» no puedan ser un todo (número) del que el Uno podría ser una parte.

[120] Puesto que cada una de las muchas partes tiene que ser *una* parte, 142E.

Parece, pues, que el Uno es diferente de los Otros y de sí mismo y también es el mismo que ellos y que sí mismo.

ARISTOTELES. «Ciertamente, el argumento parece conducir a esa conclusión» [121].

Esta parte segunda del argumento establece, de forma indirecta, las suposiciones que obligarán a negar incluso la diferencia numérica que se ha reconocido anteriormente entre una cosa y otras «cosas-unas». Por el momento hemos obtenido la imagen de un grupo de «cosas unas», conceptualmente indiscernibles, pero numéricamente diferentes. El grupo se puede entender como un todo del que las «cosas unas» son partes. Desde ese punto de vista, «el Uno» puede querer decir el todo uno, y las «cosas otras que el Uno», las partes. O los Otros pueden ser el total, del que el Uno es una parte. La condición de la que depende esta relación del todo a las partes es que el todo y las partes sean cada uno una cosa y posean, por tanto, la unidad. Esto fue admitido al principio de la Hipótesis presente (142E). Pero aquí se niega explícitamente esta condición: «las cosas que no son uno» no va a significar «otros unos», sino cosas que no poseen la unidad en ningún sentido y no pueden por ello constituir un número de cosas-unas. Y «el Uno» va a ser «uno en todos los sentidos», y no un todo del que los Otros pudieran ser partes. Si entendemos «Uno» y «no uno» en este sentido absoluto, entonces la diferencia numérica en cuanto tal se desvanece y llegamos a la conclusión formal según la cual no puede haber diferencia de ningún tipo entre el Uno y los Otros. El Uno será «el mismo que los Otros» en el sentido de que hemos abolido la posibilidad de cualquier tipo de diferencia, numérica o conceptual.

Una vez más, la forma deductiva del argumento es engañosa. Se puede *probar* que una cosa y otras cosas no son todo y partes con sólo definir «Uno» y «Otros» de forma tal que no puedan tener este tipo de relación. De hecho, estas definiciones se dan en el curso de la argumentación. Del Uno se *supone* que es «uno en todos los sentidos», con lo que no se tra-

[121] κινδυνεύει φαίνεσθαι ἔκ γε τοῦ λόγου: se trata de una aceptación cortés del resultado, con la sugerencia de una duda, que puede querer advertirnos para no aceptar la última parte del argumento sin reflexión. Cf. *Fedón*, 107A, οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων.

ta de un todo compuesto de muchas partes, y de los Otros se afirma que son «no uno» u «otros que uno» en el sentido de que no poseen unidad. Todo el argumento equivale, ni más ni menos, a decir que, si «Uno» y «Otros» se definen así, entonces no pueden ser todo y partes.

Sin embargo es posible otra interpretación, si suponemos que Platón está aquí trabajando con la explicación alternativa de los Otros que se ofrece en la Hipótesis III, de acuerdo con la cual los Otros no son «otros unos» sino ese elemento de multitud indefinida sin unidad al que se ha de añadir el límite antes de que pueda llegar a ser una cosa definida. Podríamos entender la suposición de nuestro pasaje, que dice que «las cosas que son "no-uno" no poseen unidad», como equivalente a los «Otros antes de que lleguen a poseer la unidad» (158BC). En ese caso será cierto que estos «no-unos» son «no uno» en todos los sentidos; se trata de la multitud indefinida sin ninguna unidad [122]. También podríamos entender la segunda suposición, que afirma que «el Uno es uno en todos los sentidos» en el sentido de que la Unidad se mantiene completamente separada del elemento ilimitado u Otros y no comunica la unicidad a ellos [123]. Así, abstraídos entre sí, el Uno y los Otros no pueden ser un todo compuesto de muchas partes, cada una de las cuales fuera una, pues en ese caso desaparecería una vez más la diferencia numérica.

Presumiblemente, el propósito de Platón es proponer un rompecabezas al lector, construido a base de contradicciones aparentes entre las que habría que extraer los diferentes sentidos de «no uno». Puede tratarse también de una referencia polémica a la omisión eleática de esta distinción, como si Platón estuviera diciendo: Si se insiste en que lo que es uno (o no uno) tiene que ser uno (o no uno) en todos los sentidos, entonces se entrará en contradicción con verdades obvias. Según esta opinión, el argumento recuerda el razonamiento final de la sección en que se trata del contacto (149A-D). Allí también Platón sustituye repentinamente sus propias suposiciones por el

[122] Ar. *Met.* 1001b, 19, habla de la teoría platónica, según la cual el número y la magnitud se componen ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλου μὴ ἑνός τινος e iguala este τὸ μὴ ἕν con la Desigualdad (un sinónimo de lo Ilimitado o la Díada Indefinida).

[123] Tal es la suposición que se realiza en la Hipótesis IV, donde se deduce la misma consecuencia, a saber: que en ese caso no habrá «otros unos».

dogma eleático que dice que el «Uno» es único (no hay otros unos a su lado) y sin distinción de partes (no hay otros unos en su interior) y apunta que, en ese caso no existe el contacto.

Podemos afirmar que esta curiosa sección apoya la opinión según la cual Platón no está ofreciendo aquí una exhibición de argumentos sofísticos. Si eso fuera todo, difícilmente se habría molestado en construir una pieza argumentativa tan complicada. Podría, por ejemplo, haberse limitado a decir: El Uno es lo mismo que los Otros, pues el Uno es lo mismo que todas sus partes. Esta sección adquiere significado cuando se la considera como una llamada de atención sobre las ambigüedades de los términos «mismo», «diferente», «uno» y «no uno».

147C-148D. *Un Ente Uno (tal como se le ha calificado anteriormente) es semejante y desemejante de sí mismo y de los Otros*

Este par de contrarios se ha tomado ciertamente de los dilemas de Zenón; pero la «semejanza» adquiere un sentido más preciso. La definición dada en 140A se repite aquí con más detalle. Dos cosas son semejantes cuando son ταὐτὸν πεπονθότα, esto es, cuando ambas tienen al menos un carácter en común, o el mismo enunciado se puede decir con verdad de ambos, incluyendo al enunciado que afirma que son diferentes. De esta forma, «la semejanza» tiene un sentido más amplio que la semejanza de *cualidad*. El enunciado que abre el argumento afirma que el Uno y el Otro han de ser considerados, una vez más, como cosas numéricamente diferentes, como en 146D, 1-5.

147C. ¿Es el Uno semejante y desemejante de sí mismo y de los Otros?

a) Dado que, como hemos visto, el Uno es diferente de los Otros, los Otros tienen que ser también diferentes de él. Y difiere de ellos ni más ni menos que lo que difieren ellos de él, y si no difiere más ni menos es porque lo hacen de forma semejante. Según esto, en tanto que tiene el carácter de «ser diferente» de los Otros, y los Otros tienen exactamente el mismo carácter de «ser diferente» de él, en esa medida el Uno y los Otros tendrán el mismo carácter.

D. Lo que quiero decir es lo siguiente: cuando se usa
una palabra, se utiliza para que ocupe el lugar de alguna
cosa. Se puede emplear una o muchas veces, pero en cada
caso se está hablando de la cosa que se está nombrando.
Pues bien, «diferente» es un término que está en lugar
de algo; así, cuando se pronuncia, una o muchas veces,
se utiliza para representar o nombrar precisamente esa
cosa de la cual es el nombre. De ahí que cuando deci-
E. mos «los Otros son diferentes del Uno» y «el Uno es
diferente de los Otros», empleamos la palabra «diferen-
te» dos veces, pero siempre la usamos para representar
precisamente el carácter del cual es nombre [124]. Conse-
cuentemente, si el Uno es diferente de los Otros y los
148. Otros son diferentes del Uno, precisamente por tener el
carácter «diferente», el Uno y los otros tienen el mismo
carácter; y tener el mismo carácter es ser semejante.

Así, en la medida en que el Uno tiene el carácter de ser diferente de los Otros, precisamente en ese respecto él y ellos tienen que ser enteramente [125] semejantes, porque son enteramente diferentes.

El argumento es concluyente [126]. Dos cosas son «semejantes» si el mismo enunciado puede ser dicho con verdad de ambos. Esto vale incluso en el paradójico caso del enunciado que afirma que son diferentes entre sí. El Uno y los Otros son semejantes al ser numéricamente diferentes entre sí.

El siguiente argumento que prueba que el Uno es *desemejante* de los Otros es bastante cuestionable.

148A. b) Por otro lado, «semejante» y «desemejante» son
contrarios; y son también «diferentes» y «lo mismo».
Ahora bien, hemos visto también que el Uno es lo mis-
B. mo que los Otros. Y «ser lo mismo que los Otros» es
el carácter contrario a «ser diferente de los Otros». Y se

[124] Este es quizá el enunciado más claro en el que Platón afirma que cada palabra tiene que poseer una significado definido, que es un carácter o «naturaleza» (φύσις) constante para la que la palabra es el «nombre».

[125] ἅπαν ἅπασιν se puede entender como equivalente al παντά-πασιν, ἅπαν corriente, siendo singular para concordar con ἕν.

[126] Speiser lo defiende así en la pág. 35.

ha mostrado que, si el Uno es diferente, es semejante a los Otros. Consecuentemente, si es lo mismo, será desemejante, con respecto al carácter contrario al que les hace semejantes, a saber: la diferencia. La mismidad, pues, le hace desemejante; de otra forma, la mismidad no sería lo contrario de la diferencia.

C. Por tanto, el Uno será semejante y desemejante a los Otros —semejante por ser diferente, desemejante por ser lo mismo.

ARISTOTELES. «Sí, parece posible razonar así sobre esto.»

Este argumento parece ser un rompecabezas ordenado de forma que podamos detectar las falacias. Estas son dos: 1) Si no nos equivocamos al entender que el Uno era numéricamente diferente de, pero conceptualmente el mismo que los Otros, entonces la diferencia numérica y la mismidad conceptual no son «contrarios», ni contradictorios o incompatibles. 2) Puesto que semejanza significa poseer un carácter idéntico, y dos cosas son semejantes si ambas poseen el carácter «diferente» (como se acaba de probar), entonces serán también semejantes, no desemejantes, si ambos poseen el carácter «mismo» [127]. La conclusión final, «parece posible razonar así sobre esto» puede contener una cierta nota de advertencia. En cualquier caso, Platón añade un segundo argumento susceptible de una interpretación válida.

148C. Sí, y también se puede argumentar de esta forma: podemos decir que si el Uno tiene el carácter de ser «lo mismo» (que los Otros) [128], no tiene un carácter diverso y, por ello, no es desemejante, sino semejante. Y si tiene el carácter de ser «otro» (que los Otros) tiene un carácter diverso, siendo, pues, desemejante.

Por tanto, dado que el Uno es lo mismo que los Otros y es diferente, por estas dos razones o por una sola de ellas será semejante y desemejante a los Otros.

[127] Así se afirma en el argumento alternativo en C4.

[128] ταὐτὸν πεπονθός se tiene que entender en este sentido: «es cierto que es lo mismo (que los Otros)» o «tiene el carácter de mismidad». Cf. la frase entera ἕτερον πέπονθεν εἶναι en 140A, 148A. Si traducimos «tiene el mismo carácter» (que los Otros), esta es la definición de «ser semejante», y no podemos *inferir* que sea semejante.

Este otro razonamiento sí prueba que el Uno sea semejante y desemejante a los Otros, pues hemos visto que el Uno y los Otros son conceptualmente lo mismo y numéricamente diferentes. En la medida en que ambos poseen el mismo carácter (sea la mismidad conceptual o la diferencia numérica), son semejantes. Pero, puesto que es cierto de cualquier Uno que es numéricamente otro que los Otros (ἄλλο πέπονθεν) habrá algún enunciado cierto sobre él que no lo sea para ellos; por ejemplo, que es *este* uno y no aquél, o que está *aquí* y no allá. En consecuencia, cada «Uno» será, en este respecto, desemejante de cada «Otro».

Finalmente, se afirma que argumentos similares muestran que el Uno es semejante y desemejante de sí mismo.

148D. Y de forma similar, con relación a él mismo: puesto que, como hemos visto, es diferente de sí mismo y el mismo que sí mismo, por estas dos razones o por una sola de ellas será c) semejante a sí mismo y d) desemejante a sí mismo.

La conclusión que afirma que el Uno es semejante a sí mismo no se discutirá. Que es también desemejante se puede deducir de la prueba anterior, según la cual es diferente de sí mismo en el sentido de que posee diferentes aspectos, según lo consideremos como un todo que contiene todas sus partes o como la totalidad de las partes contenidas en el todo (146C).

148D-149D. *Un Ente Uno (tal como se le ha calificado) tiene y no tiene contacto consigo mismo y con los Otros*

La única mención anterior al contacto se hizo en la Hipótesis I, 138A, donde se señalaba que un Uno puro y simple que carecía de partes y figura no podía tener contacto en algunos puntos con algo que le rodeara. Pero ahora estamos considerando un Uno que ha adquirido figura y posición en el espacio y es, de hecho, un cuerpo físico. Luego, se plantea la siguiente pregunta: ¿De qué maneras puede tener un cuerpo físico contactos consigo mismo o con otros cuerpos?

No es improbable que el par de contrarios, «en contacto», «no en contacto» figurara en los dilemas de Zenón, donde surgiría naturalmente la cuestión de los puntos-unidades pitagóricos que se tocan entre sí. De hecho, puede haber una referencia a algún argumento zenoniano en Aristóteles *Física,* 227a, 27: «Si hay, como dicen algunos, puntos y unidades que existen separadamente, la misma cosa no puede ser un punto y una unidad, pues los puntos tienen contacto y las unidades tienen sucesión; y los puntos pueden tener algo entre ellos (pues toda línea está entre puntos), mientras que las unidades no, pues no hay nada entre los números 1 y 2». Estos puntos que pueden tener contacto sólo pueden ser los puntos pitagóricos, concebidos como cuerpos muy pequeños. La argumentación de Zenón podría haber sido la siguiente: si las cosas son múltiples, 1) tienen que estar en contacto, pues los puntos sucesivos en una fila que forman una línea tienen que tocarse entre sí. Pero 2) dos puntos dados no pueden tocarse entre sí, porque entre dos puntos siempre hay una línea que consiste en más puntos. La concepción pitagórica es atacada de nuevo en la Física 231a, 21, en la que Aristóteles prueba que un *continuum* no puede componerse de puntos indivisibles colocados en línea.

148D. Y bien, podemos preguntarnos si el Uno tiene o no contacto consigo mismo y con los Otros.

Hemos visto que el Uno está en sí mismo como un todo. También está en los Otros. Siendo esto así, a) al
E. estar en los Otros, tendrá contacto con los Otros, y b) si está en sí mismo, mientras se aparta del contacto con los Otros, tendrá contacto consigo mismo.

De esta forma, pues, el Uno tendrá contacto consigo mismo y con los Otros.

Los argumentos que se exponen aquí se basan en parte en un parágrafo anterior sobre la posición en el espacio (145B y sigs.), donde se dijo que el Uno, entendido como la totalidad de sus partes, está en sí mismo como un todo, pero entendido como un todo, está «en otro» (ἐν ἄλλῳ) a saber, en el espacio. Ahora «en los Otros» (ἐν τοῖς ἄλλοις) sustituye a «en otro». La sustitución es justificable. En 145B estábamos considerando únicamente un cuerpo físico en sí mismo, pero posterior-

mente se introdujeron los Otros y ahora estamos considerando las posibles relaciones de un cuerpo con otros cuerpos. «En los Otros» significará «entre los otros». La primera conclusión es que, si se tiene un cuerpo entre otros cuerpos, no hay razón para que no esté en contacto con ellos. Posiblemente, esta idea se dirigiera contra los eleáticos, quienes sostuvieron que el Ser Uno tiene que ser único y «uno y continuo» (ἓν συνεχές, Parm. 8, 6 y 22-25), de forma que no había pluralidad de cuerpos ni fuera ni dentro del Uno, que pudieran estar en contacto con el Uno o entre sí. No había un cuerpo entre otros.

Por otro lado, cuando hablábamos del Uno como «en sí» estábamos pensando en el Uno como el todo que contenía a todos los Otros como sus partes. En este caso no se habla del contacto con Otros externos, pues todos los Otros están en el interior. Pero podríamos decir que las partes tienen «contacto» con el todo en el sentido amplio de que alcanzan al límite del todo y es como si lo tocaran, al no dejar ningún intervalo entre este límite y las partes. Puede haber una referencia al uso del término en la geometría, como en Euclides, III, Def. 2: «Se dice que una línea recta *toca* (ἐφάπτεσθαι) [epháptesthai] un círculo, si *se reúne* (ἁπτομένη) [haptoméne] con el círculo y, una vez que se ha producido, no corta al círculo». De la misma manera, Parménides dijo de su Esfera que «siendo igual por todas partes, *se reúne* (alcanza) con los límites uniformemente (ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει 8, 59). «Contacto» se define en los párrafos siguientes en un sentido más estricto y normal, que admitirá el contacto entre un cuerpo y los otros entre los que se encuentra, pero no el contacto de un cuerpo consigo mismo, esto es, con sus propias partes, tal como se acaba de describir.

148E. Desde otro punto de vista, si algo ha de tocar a algo, tiene que estar situado junto a esa cosa, ocupando la posición adyacente a la posición de la cosa que toca [129].

c) Según esto, si el Uno ha de tocarse a sí mismo ha de estar junto a sí mismo, ocupando el lugar adyacente
149. al lugar en el que está él mismo. Si el Uno fuera dos, podría hacer esto y estar en dos sitios a la vez, pero si permanece siendo uno, entonces no.

[129] El significado es éste, aunque el texto se puede corregir de varias maneras. Las definiciones aristotélicas de «contiguo» y «contacto» pueden compararse con lo que se dice aquí.

Así pues, la misma necesidad que impide al Uno ser dos, le impide tocarse a sí mismo.

Puesto que el contacto en el sentido normal requiere dos cuerpos externos entre sí y adyacentes, está claro que las partes de un cuerpo, en este sentido, no pueden tener contacto con el cuerpo en sí como un todo.

Por último, está el caso de un cuerpo del que se supone que es el único cuerpo que existe —una suposición que se ha asumido explícitamente en el curso de la argumentación (149C, 4). Tal es el caso del Ser Uno eleático, el cual carece de distinciones o partes internas y es único, atributos ambos que Parménides había incluido en su afirmación de la unidad. Si tal es el caso, entonces no hay pluralidad, no hay Otros, ni como partes diferenciadas en el Uno, ni como otros unos fuera de él. De ahí que no podamos seguir diciendo que el cuerpo uno tenga ningún tipo de contacto con algo. Con todo, Parménides se había permitido decir que el ser «es todo continuo, pues el ser está *cerca del* (es vecino del) ser» (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει 8, 25), como si se encontraran implicados dos «seres» adyacentes o partes del Ser Uno.

149A. d) Por otro lado, el Uno tampoco tocará a los Otros, por esta razón: estamos diciendo que, para tener contacto, una cosa tiene que ser distinta de, pero contigua a la cosa que va a tocar, y no puede existir una tercera cosa entre ellas. Luego, si va a existir contacto, tiene que darse, al menos, dos cosas. Y si se añade un tercero a
B. los dos términos [130] los términos serán tres y el número de contactos, dos; con lo cual, la adición de cada término nuevo supondrá la adición de un contacto nuevo, con el resultado de que los contactos son siempre menores

[130] «Término» puede recordar el sentido original de ὅρος. Ver la pág. 8 Cf. Ar. *Met.* 1092b, 8 (preguntando cómo los números pueden ser las causas de las sustancias y de su existencia), πότερον ὡς ὅροι, οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν; seguido por una referencia a la representación de los números en modelos triangulares o cuadrados. Los «puntos» serían los puntos-átomos de los pitagóricos a partir de los cuales se construían los cuerpos. Este sentido concreto de ὅρος es especialmente relevante para el contexto en que nos encontramos, en el que las unidades o términos se supone que están en contacto físico. Cf. Nicom. Geras. *Introd. Arithm.* pág. 85 Hoche, en la que διάστημα se define como δυεῖν ὅρων τὸ μεταξὺ θεωρούμενον.

en uno que el total de los números, ya que cada total subsecuente de términos sobrepasa al total de contactos en la misma cantidad que el par original de términos sobrepasaba a los contactos, puesto que cada vez se añade
149C. un término y un contacto. Así, por muchas cosas que haya, sus contactos siempre serán uno menos. Y si sólo hay un Uno, en vez de un par de cosas, no habrá ningún contacto [131].

Y de las cosas que son otras que el uno, decimos que no son uno ni tienen la unidad, dado que son otros.
D. Consecuentemente, no poseen número, ya que el uno no está entre ellos. Así, no hay uno, ni dos ni ningún otro número que se pueda nombrar. El Uno, entonces, es la única cosa que es uno, y no habrá par y consecuentemente no habrá contacto. Por tanto, al no existir el contacto, el Uno no toca a los Otros ni los Otros al Uno.

De esta forma, el resultado total de estas consideraciones es que el Uno toca y no toca a sí mismo y a los Otros.

Este argumento ofrece otro caso claro de una suposición, que es en realidad una definición, que se encuentra también en un argumento anterior, aunque contradice las suposiciones de los argumentos inmediatamente precedentes. Platón comenzó aquí mostrando que, si un cuerpo está «entre los Otros», puede tener contacto con ellos. Los Otros eran allí otros *unos*. Pero aquí afirma repentinamente que «las cosas que son otras que el uno, *decimos* [132], no son uno ni tienen unidad, ya que son otros». Luego el Uno es la única cosa que es uno; no hay otros unos. Si esta suposición se afirmara al principio de este argumento *como* tal suposición, desaparecería cualquier tipo de conclusión contradictoria. Este caso es parecido al que vimos en 147A, donde se introducía sin previo aviso el dogma eleático que sostiene que no hay «otros unos», sino un Uno único e indivisible, con el fin de concluir que no existía la diferencia entre una cosa y otra. Junto a esto, aquí, al igual que

[131] Tal y como observa Diès (pág. 33), Aristóteles reproduce este razonamiento en *Anal. Pr.* 42b, 1-26, al discutir los números de los términos, premisas y conclusiones en una serie de silogismos.

[132] La referencia sólo puede ser a 147A.

allí, es posible que haya que entender a los Otros como el elemento de la multitud indefinida que no tiene unidad en absoluto (Hipótesis IV). En ese caso, se seguiría la misma conclusión. Este elemento corresponde al «ser» continuo que llena la Esfera de Parménides. Puede «llegar hasta» su límite, pero no tiene ningún contacto en el sentido en el que aquí se le define.

En la sección, pues, se lleva a cabo un análisis de la noción de contacto entre cuerpos, además de sentar la idea de que no hay nada irracional en ello. Si se acepta el dogma de Parménides según el cual un Ser Uno tiene que ser uno en el sentido de ser único y de no poseer partes diferenciadas, entonces no es posible el contacto en el sentido usual del término. Pero estamos considerando un Ser Uno que es una totalidad de partes diferenciadas, cada una de las cuales es un ser-uno entre otros seres-unos. Por tanto, si tomamos el universo entero, que es único, aunque no indivisible, podemos decir en un amplio sentido que las partes «tocan» el límite del todo. Y si tomamos las partes, que no son únicas, no hay nada irracional si suponemos que un número de cuerpos entran en contacto entre sí en el sentido estricto y usual. Esto cuadra con la conclusión que extrajeron los atomistas, quienes no permitieron que sus seres reales últimos se dividieran en partes internas, pero vieron que no tenían nada que decir contra una pluralidad de tales cosas, externas entre sí y susceptibles de estar en contacto. Con su característica forma indirecta, Platón señala que la única objeción late en el falso dogma eleático de un Uno que es único e indivisible.

### 149D-151B. *Un Ente Uno (como cantidad o magnitud continua) es igual y desigual a sí mismo y a los Otros*

Los términos igual, más grande y más pequeño se aplican a cantidades. Lo primero que hay que señalar es que la cantidad discreta o número recibirá un tratamiento aparte en la sección que viene a continuación de ésta. Lo que aquí nos ocupa es la cantidad continua (μέγεθος [mégethos], en contraste con πλῆθος [plêthos] en 151D, 7). Ésta incluiría la magnitud geométrica y quizá también las cantidades de cualidades como lo caliente y lo frío, considerados como opuestos que forman un

*continuum* indefinido. Los cuerpos físicos están en cuestión en la medida en que poseen estas propiedades.

La sección presente es, quizá, la más difícil de todo el diálogo y la interpretación que aquí se ofrece debe entenderse como bastante dudosa. A estas alturas debemos estar preparados para encontrar que el Uno y los Otros pueden tener significados diferentes en los distintos argumentos. No obstante, en el primero, los términos parecen tener su sentido más natural: «el Uno» denota una magnitud limitada y «los Otros» todas las otras magnitudes limitadas. Esto se desprende de las frases iniciales que los definen como las cosas que pueden tener grandeza, pequeñez o igualdad.

149D. Podemos investigar ahora si el Uno es igual y desigual a sí mismo y a los Otros.

Si el Uno ha de ser más grande o más pequeño que los Otros o ellos son más grandes o más pequeños que él, entonces ninguno será más grande o más pequeño que el otro meramente por ser lo que son (el Uno por ser Uno y los Otros por ser otros que el Uno). Pero, si además de ser lo que son, poseyera cada uno la igualdad, entonces serían iguales entre sí; o si los Otros tuvieran la grandeza, el Uno la pequeñez, o el Uno poseyera la grandeza y los Otros la pequeñez, entonces cualquiera [133] que posea la grandeza será más grande, y cualquiera que posea la pequeñez, más pequeño.

Hasta aquí se ha definido al Uno y a los Otros para los propósitos de este primer argumento. Son ni más ni menos que magnitudes, ya que sólo las magnitudes pueden ser mayores, más pequeñas e iguales que otras magnitudes. El Uno será, pues, una magnitud y los Otros todas las otras magnitudes. La distinción entre «Uno» y «Otros», como tales, carece ahora de importancia: una magnitud es igual de magnitud que cualquier otra. Luego esa distinción no tiene mucha relación con estos caracteres adicionales, la grandeza, pequeñez o igualdad que pueden *tener*. Lo que sigue en pie es la cuestión de saber qué es lo que implica el *«tener»* estas propiedades.

[133] ὁποτέρῳ τῷ εἴδει Taylor indica que εἶδος «se emplea aquí, como tantas otras veces en Platón, sin mucho color y significa poco más que un "algo u otro"». El lo traduce como *entidad.*

a) El argumento que se expone a continuación concluye afirmando que «el Uno es igual a los Otros». Si el Uno y los Otros no son más que magnitudes diferentes, se hace patente un absurdo: «una magnitud es igual a cualquier otra magnitud» o «a todas las otras magnitudes». Sin embargo, ya hemos aprendido de otros casos en que nos enfrentábamos a una conclusión manifiestamente falsa a buscar alguna premisa explícita que da lugar a esa conclusión y a inferir que esa premisa tiene que rechazarse. En el caso presente, hemos de observar que la conclusión «una magnitud es igual a cualquier otra» o «a todas las otras», se ha extraído sin más de la afirmación previa según la cual una magnitud no puede ser mayor ni menor que otras. Esto es absurdo, y depende de lo que se suponga que implique que una magnitud es mayor o menor. Se nos dice que eso significa que la magnitud *tiene* la grandeza o la pequeñez *en* ella. A continuación se argumenta que eso es una imposibilidad y se concluye que ninguna magnitud puede ser mayor ni menor que otra. Ahora bien, suponer que el que una cosa sea grande significa que tiene la grandeza en ella, es una doctrina que se encuentra en el *Fedón*, donde se emplean estos mismos ejemplos, la Grandeza y la Pequeñez. Esta doctrina, que ya fue atacada por Parménides al principio de nuestro diálogo, es la falsa premisa a partir de la cual se extrae la conclusión absurda. Debemos, pues, concluir que, en lo que se refiere a la Grandeza y la Pequeñez, la doctrina del *Fedón* es insostenible.

En el *Fedón* se nos decía que si Simmias es más alto que Sócrates eso significaba 1) que existen dos Formas, la Grandeza (Altura) y la Pequeñez (lo Bajo); 2) que Simmias tiene un ejemplo de *[an instance of]* la grandeza en él al compararlo con el ejemplo de la pequeñez que está en Sócrates, y que también puede tener un ejemplo de la pequeñez si se lo compara con el ejemplo de la grandeza que hay en Fedón. Así, Simmias posee dos caracteres contrarios inmanentes. La clave de este argumento en su totalidad será esta: la teoría del *Fedón* mantenía la existencia de dos Formas, la Grandeza y la Pequeñez, y declaraba que la «razón» por la que una magnitud es grande es porque posee en ella un ejemplo de la grandeza (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος). Al mismo tiempo, si se la compara con una magnitud todavía mayor, tendrá también en ella la pequeñez. Si «ser grande» o «tener grandeza» quieren decir esto, entonces llegamos a un absurdo, pues no es posible que una grandeza o una

pequeñez residan como cualidades *en* una magnitud. Según esta teoría, pues, ninguna magnitud puede ser ni pequeña ni grande. Luego, ninguna magnitud puede ser mayor o menor que otra. Por tanto, todas las magnitudes tienen que ser iguales. Esto es absurdo. En consecuencia, la teoría del *Fedón* tiene que rechazarse.

De acuerdo con esto, el argumento comienza enunciando brevemente la falsa premisa y demostrando que es absurda, lo cual quiere recordar, evidentemente, las críticas que realizó Parménides a la participación.

149E. Entonces, este par de caracteres [134], la Grandeza y la Pequeñez, tienen que existir necesariamente, pues, ciertamente, si no existieran, no podrían ser contrarios entre sí ni llegar a estar en las cosas.

Parece claro que de lo que se está hablando ahora es de la teoría de las Formas de «Sócrates» y de los caracteres inmanentes, sobre todo si atendemos al contexto en el que se recuerdan las objeciones de Parménides a la participación y a que, efectivamente, se mencionan a las Formas de la Grandeza en sí (αὐτὸ μέγεθος) y la Pequeñez en sí (αὐτὴ σμικρότης). Se nos acaba de decir que si algo es mayor, menor o igual a otra cosa, es preciso que *tenga* la grandeza, la pequeñez o la igualdad. «Tener» (ἔχειν, προσεῖναι) [ékhein, proseînai] se define ahora en términos de la teoría de las Formas como queriendo decir que el carácter se encuentra presente *en* él (ἐγγίγνεσθαι) [eggígnesthai]. Anteriormente (131D), Parménides había señalado lo absurdo que era suponer que el todo o una «parte» de las Formas de la Grandeza, la Igualdad y la Pequeñez pudieran estar presentes en una cosa concreta. Lo que ahora tenemos no son cosas concretas, sino un grupo de magnitudes, definidas como simples magnitudes, y estamos considerando si un ejemplo particular de la grandeza o la pequeñez puede estar presente en una cualquiera de ellas.

150A. Entonces, si la pequeñez llegase a estar en el Uno, tendría que estar a) en el Uno como un todo o b) en par-

[134] εἴδη puede significar las Formas separadas o los caracteres inmanentes o ambas cosas. Dado que «llegan a ser *en* las cosas», «caracteres» resulta ser la traducción más adecuada.

te de él. a) Supongamos que llega a estar en el Uno como un todo. En ese caso, se tiene que extender por todo el Uno, o contenerlo. Si es coextensiva con el Uno, la pequeñez será igual al Uno, y si lo contiene, mayor. Pero la pequeñez no puede ser igual ni mayor que algo y cumplir, así, las funciones de la grandeza o la igualdad, en
B. vez de la suya propia. Por tanto, la pequeñez no puede estar en el Uno como un todo. b) De ahí que, si está en el Uno, tiene que ser en una parte. Pero no en toda esa parte, pues, de ser así, el efecto sería el mismo que en el caso anterior: sería igual o más grande que la parte en la que estuviera. Así pues, si no puede estar ni en el todo ni en la parte, la pequeñez nunca estará en ninguna cosa, y no existirá nada pequeño, excepto la Pequeñez misma.

De lo anterior se deduce que la Grandeza tampoco
C. estará en el Uno, pues entonces habría algo más, aparte de la Grandeza en sí, que sería «más grande», a saber: la cosa en la que estuviera la grandeza, y ello pese a que la cosa no tiene la pequeñez que se requiere para que la grandeza la sobrepase, si ha de ser grande; y no puede haber tal pequeñez, puesto que la pequeñez no está en ninguna cosa por ningún lado.

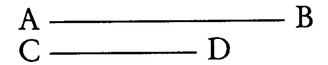
Además, la Grandeza en sí sólo es más grande respecto a la Pequeñez en sí; y la Pequeñez sólo es más pequeña respecto a la Grandeza en sí. De ahí que los Otros, al no tener grandeza ni pequeñez, no son mayores ni menores que el Uno; ni puede este par (la Gran-
D. deza y la Pequeñez) exceder o ser excedidos por el Uno sino sólo entre sí [135]; y el Uno, a su vez, al no poseer ni grandeza ni pequeñez, no puede ser más grande ni más pequeño que ellos ni que los Otros.

De ahí que si el Uno no es más grande ni más pequeño que los Otros, no pueda superarlos ni ser supe-

[135] Este enunciado que afirma que las dos Formas son correlativas entre sí y no con las cosas individuales recuerda el último argumento de Parménides contra las Formas separadas (133C y sigs.). Asimismo, entra en conflicto con el argumento anterior del Tercer Hombre (131E y sigs.) que suponía que la grandeza en sí *tiene* grandeza o es algo grande de la misma manera que las cosas grandes individuales y por ello requiere otra Forma de la que poder participar.

rado por ellos; y que lo que no supera ni es superado tiene que ser de la misma extensión y, por tanto, igual.

Creo que es evidente que este argumento tan elaborado no es un mero sofisma; cualquier erístico, jugando con las palabras, podría idear fácilmente una prueba más corta que demostrara que todas las magnitudes son iguales. Las reminiscencias de las críticas de Parménides deben indicar que Platón tiene un propósito serio. Si es correcto entender esto como si Platón se estuviera retractando de la teoría del *Fedón,* los resultados que se alcanzan aquí marcan un cambio importante en las opiniones de Platón. El *Fedón* (102B, C) hablaba de la cortedad de Sócrates como si se tratara de una propiedad inherente que Sócrates llevaba consigo y se pudiera «presentar» al compararlo con la altura de Fedón [136]. Las objeciones a esta opinión se hacen más patentes si tomamos, no ya cosas concretas como hombres altos y bajos, sino simplemente un grupo de magnitudes limitadas que *sólo* difieren en ser más grandes o más pequeños; por ejemplo, dos líneas finitas:




CD es más corta que AB; se trata, ni más ni menos, de «una longitud menor». Si entendemos que esto significa que CD tiene presente en ella «una pequeñez», esta pequeñez sólo puede residir en el intervalo de longitud que hay entre los puntos límites C y D. Parménides argumenta que es igualmente absurdo suponer que está en toda la longitud o en una parte de ella. Otra objeción más es que, si estuviera en la línea CD como una propiedad inherente, entonces CD sería *absolutamente* pequeña. Pero no existe una magnitud que sea absolutamente pequeña o grande. Esto es lo que parece contener la frase «la pequeñez nunca estará *en* algo; no habrá nada (absolutamente)

136 Como ya he señalado en otro lugar *(Plato's Theory of Knowledge,* 44) la altura (μέγεθος) se empareja en el *Fedón* (65D) con la salud y la fuerza, y se considera una excelencia física, como la belleza; no se trata simplemente de lo «largo». Esto puede ocultar su carácter relativo. Recibe el tratamiento de una cualidad inherente. Es fácil pensar en un hombre que posee una talla o estatura que cambia a medida que el hombre se desarrolla.

pequeño, excepto la Pequeñez misma». La Pequeñez y la Grandeza absolutas se oponen entre sí; se trata de las dos Formas cuya existencia se afirmaba al principio. Pero no puede haber (como se suponía en el *Fedón)* un ejemplo de cada una presente en cada magnitud particular, dado que cada magnitud es infinitamente divisible y podría también ser mayor de lo que es; no puede ser absolutamente pequeña o grande. Consecuentemente, si «tener» grandeza o pequeñez significa (como en el *Fedón)* contener un ejemplo de la Grandeza o Pequeñez absolutas, entonces ninguna magnitud puede ser grande ni pequeña. Luego, todas las magnitudes tienen que ser iguales. Comoquiera que esto es manifiestamente absurdo, la teoría del *Fedón* tiene que ser falsa.

b) La siguiente conclusión: «el Uno es igual a sí mismo» tiene que ser cierta, evidentemente, para cualquier magnitud. Por ello, es despachada rápidamente.

150E. Además, el Uno tendrá también esta relación consigo mismo. Si no tiene en sí grandeza ni pequeñez, no puede sobrepasar ni ser sobrepasado por sí mismo, sino que tiene que ser coextensivo y, por ello, igual a sí mismo.

Por tanto, el Uno será igual a sí mismo y a los Otros.

c) El siguiente argumento se propone fijar un sentido en el que se pueda decir que una magnitud es desigual a sí misma.

150E. c) Por otro lado, si está en sí mismo, tiene que circundarse a sí mismo desde el exterior, y como continen-
151. te será mayor que sí mismo y como contenido, menor. De esta forma, el Uno será mayor y menor que sí mismo.

Superficialmente, esta conclusión parece contradecirse con la inmediatamente anterior y ser manifiestamente falsa. Pero Platón nos indica que hemos cambiado de punto de vista. La conclusión se deduce expresamente de una prueba previa, según la cual el Uno está «en sí mismo». Esto significa que el Uno, entendido como todas las partes, estaba contenido en el Uno como un todo (145B). Según esto, debemos entender el Uno ahora como un todo y las partes que contiene. Resta des-

cubrir un sentido en el que el todo que contiene las partes puede ser más grande que las partes que contiene.

Cuando discutimos el pasaje anterior acerca del Uno como un todo que se contiene a sí mismo en tanto que todas sus partes, señalamos que Platón repetía un axioma afirmado por Zenón y por Gorgias: que «cualquier cosa que sea, tiene que estar en alguna parte». Dado que lo que le ocupaba en aquel momento eran los cuerpos físicos en el espacio, el axioma era incuestionable. Ahora lo veremos repetido de nuevo, precisamente al principio del argumento que viene a continuación (151A). En el mismo contexto (citado en la pág. 140), Gorgias también afirmaba otro axioma: «el continente es mayor que el contenido». Platón no lo repitió anteriormente, pero sí lo hace ahora, pues le resulta necesario para poder concluir que el Uno como un todo es más grande que sí mismo en tanto que las partes que están contenidas en el todo. Es difícil decir cómo se debe entender este argumento. Puede tratarse de uno de esos casos en los que se sienta explícitamente una premisa falsa de origen eleático para que podamos apreciar que se puede obtener una conclusión paradójica por la sola razón de asumir esa premisa. Ya nos hemos encontrado con un caso de este tipo (en 147A) cuando se probó, si suponemos (con los eleáticos) que lo que es uno (o no uno) en un sentido tiene que ser uno (o no uno) en todos los sentidos, entonces no puede existir la diferencia. Y también en el último argumento de la sección precedente (149A y sigs.), donde se mostraba que si suponemos (con los eleáticos) un Ser Uno único e indivisible, entonces el contacto es imposible.

d) Y por último, el argumento que prueba que el Uno es desigual a los Otros.

151A. d) Y no puede haber nada fuera del Uno y los Otros; pues cualquier cosa que es, tiene que estar siempre en alguna parte. Y lo que está en algo estará en ello como menor o como mayor; sólo así puede una cosa estar en otra.

Ahora bien, como quiera que no hay nada fuera de los Otros y del Uno, y tienen que estar en algo, entonces
B. tienen que estar el uno en el otro —los Otros en el Uno y el Uno en los Otros— o no estar en ninguna parte en absoluto. Consecuentemente, dado que el Uno está

en los Otros, los Otros, al contener al Uno, tienen que ser mayores que él y el Uno, al estar contenido por ellos, menor que ellos. Y como los Otros están en el Uno, por el mismo razonamiento el Uno tiene que ser mayor que los otros y ellos menores que el Uno.

Por tanto, el Uno es igual, mayor y menor que sí mismo y que los Otros.

La prueba está precedida por tres axiomas: 1) *«No hay nada separado (χωρίς) [khorís] o fuera (ἐκτός) [ektós] del Uno y los Otros»*. Tanto si el Uno y los Otros son cuerpos que juntos constituyen el universo físico, como si el Uno es el todo y los Otros su contenido, en cualquier caso no hay ningún cuerpo que quede fuera del todo ni espacios vacíos fuera de él. En esto están de acuerdo Platón y Parménides. 2) *«Cualquier cosa que es, tiene que estar siempre en alguna parte»*. Como hemos visto, esta es una máxima utilizada por Gorgias y Zenón, y que fue adoptada como verdadera por Platón, restringida a los cuerpos físicos. 3) *«Lo que está en algo tiene que estar en ello como menor o como mayor»*. Esta es la máxima de Gorgias que se acaba de aplicar a la prueba de que el Uno como un todo tiene que ser mayor que sí mismo considerado como sus propias partes.

De los axiomas 1) y 2) se sigue, en primer lugar, que el Uno tiene que estar en los Otros. La alternativa de que estuviera en sí mismo (como en el argumento anterior) se considera fuera de lugar. Lo cual equivale a decir que el Uno ya no significa «todas las partes». Si hemos de entender al Uno como refiriéndonos a uno de entre el número total de los cuerpos físicos, estará en los Otros, en el sentido de estar entre ellos. La frase ἐν τοῖς ἄλλοις ya se ha empleado en la sección sobre el contacto (148D). Los Otros rodearán y contendrán a uno cualquiera de entre el número de ellos.

También se ha inferido que los Otros estarán en el Uno. Si el Uno es aquí el todo y los Otros sus partes, este argumento viene a decir lo mismo que el anterior. Todas las partes estarán contenidas en el todo (145C). Si aceptamos el axioma 3), según el cual el continente tiene que ser mayor que el contenido, el Uno será mayor que los Otros y, por ello, desigual.

La interpretación que se acaba de ofrecer de esta difícil sección no es del todo satisfactoria. Los dos argumentos últimos

se basan en la premisa, enunciada por Gorgias y probablemente tomada de Zenón, que afirma que el continente tiene que ser mayor que el contenido, y esto no parece cierto si el continente es el todo y el contenido todas las partes de ese todo. Es posible que tengamos que ir más allá de la superficie y considerar la doctrina tardía de Platón acerca de lo Grande-y-Pequeño o lo desigual entendidos como sinónimos de lo Ilimitado. Como hemos dicho, la explicación de esta factor en la Hipótesis III hace necesario suponer que Platón había formulado la doctrina cuando escribió el *Parménides.* Los términos «grande», «pequeño», «igual» y «desigual» se lo sugerirían inmediatamente al académico instruido.

Como ejemplo de la aplicación de estas concepciones a la magnitud y al número se pueden citar las opiniones que Jámblico *(en Nicom.,* 15, págs. 11 y sigs., Pistelli) atribuye a algunos pitagóricos. La mónada es el límite entre los números y las fracciones («partes»); a partir de ella, como si se trata de una semilla o raíz, proceden las *ratios* en dos direcciones, decreciendo mediante una división infinita en partes, y aumentando mediante una adición infinita. En la magnitud, la división infinita comienza a partir de la mónada como un todo, mientras que en el número el aumento infinito comienza de la mónada como unidad, de esta forma:

$$\frac{1}{n} \ldots \frac{1}{4}, \frac{1}{3}, \frac{1}{2}, \quad 1 \quad , \frac{2}{1}, \frac{3}{1}, \frac{4}{1} \ldots \frac{n}{1}$$

Estas dos series divergentes del Uno dan una imagen de la diada Indefinida de lo grande y pequeño o «lo desigual», extendiéndola sin límite en ambas direcciones. El Uno también se puede considerar como «lo igual», 1/1. Cada término en las dos series, «el doble», «el triple», etc. en una dirección y «la mitad», «el tercio», etc. en la otra, señalan un punto en el que la imposición del límite produce una cantidad definida, o número, o *ratio* de números, según se describe en el *Filebo* (25A). Con relación a la serie de los números, el Uno es la unidad indivisible, 1, a partir del cual se obtiene la serie ilimitada de los números, mediante la multiplicación o la adición de otras unidades («otros unos»). En relación a la serie de «partes», el Uno es el todo que puede dividirse sin límite.

Podemos entender el axioma de que «no hay nada fuera del Uno y los Otros» como la exclusión de todo lo referente a las magnitudes que están «en» otro lugar distinto de ellas mismas (como en 145D). Ahora no nos ocupamos de eso, sino sólo del sentido en que una magnitud puede estar «en» otras magnitudes, u otras magnitudes pueden estar en una, de forma que el continente puede ser mayor que el contenido.

Ya hemos señalado que la concepción de la divisibilidad infinita se aplicó, de forma curiosa, al principio, donde se argumentaba que el Ente Uno, considerado como un todo de partes, era indefinido en multitud (ἄπειρον το πλῆθος, 143A). Ahora hemos avanzado al estado en el que el Ente Uno ha llegado a ser una magnitud continua. Como tal, es infinitamente divisible en el sentido usual. Una cantidad definida (ποσόν) [posón] es tanto de algo, y ese algo es, describiéndolo de la forma más general, lo ilimitado o lo grande-y-pequeño. Este ilimitado es una fila continua e infinitamente divisible, de la que se señala una cierta porción, gracias a los límites de nuestra cantidad definida. Ahora bien, si entendemos la cantidad total como la suma de todas las partes en las que *puede* dividirse, esta suma siempre será mayor que la suma de las partes en las que está realmente dividido. Así, el Uno como un todo será más grande que sí mismo en tanto que todas sus partes reales. De esta forma, obtenemos una interpretación válida del tercer argumento c) que afirma que «el Uno es desigual a sí mismo», y transcurría de la forma siguiente:

> «Si el Uno (como todas las partes) está en sí mismo (como todo), tiene que rodearse a sí mismo por fuera. Y como continente (todo) será más grande que sí mismo (partes), y como contenido, menor. De esta forma, el Uno será mayor y menor que sí mismo».

La máxima dudosa se vuelve válida si entendemos que el Uno es siempre más numeroso que las partes en las que está dividido realmente, porque siempre *puede* dividirse en más partes. Los límites de la cantidad definida siempre contendrán más partes que cualquier número que hayamos obtenido realmente [137].

[137] Cf. Aristóteles, *Física* 207a, 21: «El elemento infinito en la constitución completa de una magnitud es la materia, que es potencialmente, aunque

El que aquí aparezcan dos axiomas, ambos empleados por Gorgias y, al menos, uno por Zenón, sugiere que Platón podría estar aludiendo a algún argumento zenoniano que se ocupara de refutar la divisibilidad infinita. Ya he conjeturado (pág. 149) que el axioma de Gorgias «el continente tiene que ser mayor que el contenido» también fue formulado por Zenón. Es posible que estuviera en uno de los dilemas que prueban que no existe la pluralidad. Simplicio *(Física* 140, 27) cita lo siguiente del tratado de Zenón:

> «Si las cosas son una pluralidad, tienen que ser tantas como son, ni más ni menos. Pero si son tantas como son, serán finitas en número.
>
> «Si las cosas son una pluralidad, serán infinitas en número. Pues siempre habrá otras entre cualquiera de ellas, y entre éstas, otras. Luego, las cosas son infinitas en número» (frag. 3).

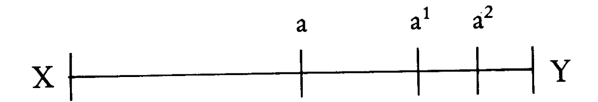
En esta ocasión, Zenón comienza considerando la multiplicidad como una pluralidad de unidades discretas que tienen que equivaler a un número definido. A continuación salta al otro punto de vista: la pluralidad infinita de partes en las que se puede dividir una magnitud continua. «De esta forma», añade Simplicio, «demuestra la infinidad númerica por medio del argumento que parte de la dicotomía». Es probable que la prueba se desarrollara de forma más extensa en la obra de Zenón.

En el mismo contexto, Simplicio cita parte de un argumento similar por el que Zenón demostró que «si las cosas son múltiples, tienen que ser grandes y pequeñas: pequeñas por carecer de magnitud y grandes por ser infinitas». Mr. Lee [138] señala que el argumento depende de la «dicotomía», ya que implica «alguna relación entre los puntos de una línea, tal que la serie

no actualmente, un todo». Necesita ser complementado con el elemento formal del límite para ser un todo o ente limitado. Es infinitamente divisible, y *«en tanto que infinito, no contiene, sino que es contenido»*, οὐ περιέχει ἀλλὰ περιέχεται, ᾗ ἄπειρον. A continuación afirma que esto se aplica al ilimitado de Platón, lo grande-y-pequeño, que Platón considera como el elemento material o limitado en las Formas *(Met.* 987b, 20) y en las cosas sensibles.

[138] *Zeno of Elea*, pág. 31.

de puntos que se generan es una serie infinita. Y la divisibilidad infinita de la línea nos ofrece esta relación:




Si dividimos XY por la mitad en *a*, y la línea resultante *a*Y en $a^1$ y así sucesivamente, obtenemos una serie en la que siempre hay un punto «más allá» de cualquier punto dado. Una serie que se ajusta perfectamente a la descripción de Zenón, según la cual "cada uno tiene un sucesor"». En este diagrama la línea finita XY es un todo mayor que cualquier número de partes en las que está dividida por dicotomía —un continente que es mayor que el contenido. La misma concepción figura en Aquiles y la Tortuga.

La máxima de Gorgias podría fácilmente encontrar un lugar en una prueba que se basara en la dicotomía. Por ejemplo:

> Por muchas partes que haya en un todo, tienen que ser tantas como son; de ahí que el número total tenga que ser finito.
>
> Pero siempre hay más partes entre estas muchas partes: de hecho, hay un número infinito de ellas. Luego el número de partes es infinito.
>
> Sin embargo, las partes están contenidas en el todo y *el continente tiene que ser mayor que el contenido.*
>
> Por tanto, el número finito del todo es mayor que el número infinito de las partes, lo cual es absurdo.
>
> En consecuencia, las cosas no son múltiples.

Si Platón aludía a algún argumento de este tipo, podría tratarse de una crítica a Zenón, mediante la afirmación de que si se entiende el número de todas las partes *posibles* como el número del todo, y el número de las partes realmente existentes, como el número de las partes, no es absurdo decir que el número del todo siempre tiene que ser mayor que el número de las partes y el todo que las contiene será mayor que las partes contenidas por él.

La misma concepción de lo grande-y-pequeño dotará de

sentido al último argumento d) que prueba que «el Uno es desigual a los Otros». Igual que en la Hipótesis III, si interpretamos al Uno como el factor que limita en una magnitud cualquiera, y a los Otros como el ilimitado sobre el que se impone ese límite, entonces el Uno estará «en los Otros» en el sentido de que una magnitud, grande o pequeña, tiene que tener lo más grande por un lado y lo más pequeño por el otro, porque no existe una magnitud que sea absolutamente grande o pequeña. Y también los Otros estarán *«en* el Uno» si entendemos a este como un todo omniabarcante y a los Otros como sus partes (el 1 y las fracciones del diagrama de arriba). Los Otros serán la pluralidad de partes dentro del Uno total, y el todo siempre será mayor que cualquier número de partes realmente existentes en la serie decreciente.

Ahora ya hemos encontrado un sentido en el que se puede decir que lo grande-y-pequeño están *en* una magnitud limitada: se encuentra en ella como el factor material contenido en sus límites. Si ponemos esta noción en lugar de la falsa concepción postulada en el *Fedón* y rechazada en el primer argumento, podemos encontrar un significado satisfactorio para la tesis que afirma que «el Uno es igual a los Otros» o «coextensivo» con ellos. Si dejamos sin dividir la porción del ordenamiento continuo que se halla en el interior de los límites, entonces alcanzará exactamente y por todas partes a los límites, tal y como declaraba Parménides de su ser continuo y no dividido [139]. Pero, en vez de argumentar de esta manera, Platón optó por convertir esa tesis en una contraprueba de la teoría del *Fedón.*

Si esta interpretación es correcta, Platón dejó a sus lectores una tarea realmente difícil, al enfrentarlos con contradicciones aparentes, que sólo se resuelven considerando la explicación que se ofrece de «los Otros» en la complementaria Hipóte-

[139] El fragmento de Anaxágoras acerca de la divisibilidad infinita (ver la pág. 56) sugiere otro sentido en el que el Uno, como continente y, por tanto, más grande, es igual a los Otros, como contenidos y, por tanto, más pequeños. Allí se afirma que «en sí misma cada cosa es grande y pequeña» y que siempre hay algo más grande que lo que es grande y algo más pequeño que lo que es pequeño. Añade que *«lo grande es igual a lo pequeño en número».* Esto significa que, por muchas partes en que se divida lo que es más grande, siempre puedes dividir lo más pequeño en tantas partes como lo más grande.

sis III, y quizá recordando algunos de los argumentos que empleó Zenón. En el *Teeteto* se encuentra un texto tan críptico como este, donde se proponen y se dejan sin resolver los mismos problemas que presentan lo grande y lo pequeño de tamaño y el número [140]. Los últimos diálogos contienen no pocos textos que podrían resultar absolutamente ininteligibles al lector no instruido; por ejemplo, la composición del Alma del Mundo en *Timeo* 35A, o la explicación del cambio y el devenir en las *Leyes* 894A. Unicamente los estudiantes más avanzados de la Academia podrían resolverlos y algunos de estos textos confundieron a los más eruditos especialistas en Platón de todos los tiempos.

### 151B-E. *Un Ente Uno (entendido como una cantidad discreta o número) es igual y desigual a sí mismo y a los Otros*

Ahora vamos a pasar de la magnitud continua a la cantidad discreta o número. La clave de esta sección descansa en que las diferencias de cantidad son siempre susceptibles de ser expresadas numéricamente. En 140B-C se subrayaba que las cantidades iguales tienen el mismo número de medidas, mientras que las cantidades mayores o menores, si son conmensurables, tienen un número mayor o menor de las mismas medidas, y si son inconmensurables, tienen el mismo número de medidas que son ellas mismas más grandes o más pequeñas.

151B. Además, el Uno, si es más grande, más pequeño o igual, será de las mismas medidas que sí mismo y que
C. los Otros y también de más y menos medidas; y lo que ocurre con las medidas tiene que suceder igual con las partes. Y siendo de iguales, más y menos medidas, será menor, mayor e igual a sí mismo y a los Otros en número, pues si es mayor que algo, contendrá un número mayor de medidas y, por ende, de partes; si menor, un número menor, y si es igual, el mismo número.

140 *Teeteto* 154B-155D. Ver F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, págs. 41 y sigs.

De ahí que el Uno, al ser mayor y menor que sí mismo y también igual, contendrá un número de medidas
D. mayor, menor e igual, y lo mismo para las partes. Así, al tener el mismo número de partes, será igual a sí mismo en número, y al tener más o menos, mayor o menor en número que sí mismo.

Un número es una pluralidad definida de unidades discretas. El Uno, al significar una cantidad cualquiera, fue tratado como igual a sí mismo en el sentido de coextensivo (ἐξ ἴσου) [ex ísou]. Si se divide en partes realmente existentes (unidades) tendrá, por supuesto, tantas partes como aquellas en las que se haya dividido su elemento «material». ¿En qué sentido puede ser mayor y menor que sí mismo? Nosotros conjeturábamos que la paradójica afirmación de que el Uno era desigual a sí mismo podría querer decir que una cantidad limitada siempre contiene muchas más partes posibles que aquellas en las que está realmente dividida. Esta interpretación parece confirmarse por la afirmación presente que muestra que en el primer pasaje Platón tenía en mente la división de la cantidad en partes y que «los Otros» podrían tratarse de esas partes.

151D. El Uno se comportará de la misma manera con los Otros. Comoquiera que hemos visto que es mayor, menor y de la misma magnitud que los Otros, tiene que ser también mayor, menor e igual a ellos en número.
E. Así, una vez más, parece que el Uno será igual, mayor y menor que sí mismo y los Otros, en número.

Aquí parece que se supone que existe una interpretación simple de la proposición que afirma que el Uno es igual a los Otros en magnitud (μεγέθει) [megéthei]. No hay ninguna referencia a la elaborada refutación de la teoría del *Fedón* (en 149E-150D), con su conclusión negativa, según la cual el Uno *no* podría ser mayor ni menor que los Otros y, por anto, tendría que ser igual. Existe, de hecho, una interpretación bastante simple, si entendemos que el Uno es el todo y los Otros, todas sus partes: el número del todo será el número total de las partes. También hemos visto que si se introduce la noción de la divisibilidad infinita, el número del Uno puede ser mayor o menor que el número de los Otros.

Por citar un aspecto curioso de la especulación pitagórica, aunque no resulte excesivamente relevante para entender esta sección, podemos recordar la clasificación de los números como a) excesivos; b) defectivos, y c) perfectos [141].

a) Un número excesivo (ὑπερτελής) [hypertelés] es aquél cuyas partes (alícuotas) suman más que el todo. Así, las partes del número 12 son:

| | | |
|---|---|---|
| la mitad | = | 6 |
| el tercio | = | 4 |
| el cuarto | = | 3 |
| el sexto | = | 2 |
| el doceavo | = | 1 |
| Total | | 16 |

b) Un número defectivo (ἐλλιπής) [ellipés] es aquel cuyas partes son menos que el todo. Por ejemplo, las partes de 8 son:

| | | |
|---|---|---|
| la mitad | = | 4 |
| el cuarto | = | 2 |
| el octavo | = | 1 |
| Total | | 7 |

c) Un número perfecto (τέλειος) [téleios] tiene las partes iguales al todo. Así, las partes de 6 son:

| | | |
|---|---|---|
| la mitad | = | 3 |
| el tercio | = | 2 |
| el sexto | = | 1 |
| Total | | 6 |

La clasificación ofrece un sentido en el que se puede decir que un número como un todo es igual, mayor o menor que sus partes; pero nada nos hace pensar que Platón la tuviera en mente en nuestro pasaje.

Probablemente igual de irrelevante es lo que dice Theon sobre la indivisibilidad de la unidad aritmética. Siguiendo la tradición pitagórica, observa que cualquier número que no sea 1, cuando se divide, disminuye y se divide en partes menores que él mismo, como cuando dividimos 6 entre 3 y 3, o entre 4 y

[141] Nicómaco, *Introd.* I, XIV, pág. 36. Theon, pág. 45.

2, o entre 5 y 1. Y si se trata del «Uno entre en las cosas sensibles» (esto es, cualquier cuerpo sensible) y lo dividimos, entonces como cuerpo disminuye y se divide en partes menores que él mismo, pero aumenta como número, pues deja de ser uno y pasa a ser muchos. Luego, en este respecto, la unidad en el número es indivisible, pues nada se divide en partes mayores que él mismo; pero cuando algo se divide, puede dividirse en partes que son mayores o iguales *numéricamente* que el todo. Así, si dividimos un cuerpo en 6 partes, 1, 1, 1, 1, 1, 1, cada una de estas partes es numéricamente igual al todo; si lo dividimos entre 4 y 2, estas partes son numéricamente mayores que el todo, pues, como números, 4 y 2 son más que 1. Por tanto, la unidad en el número tiene que ser indivisible (Theón, pág. 18).

151E-155C. *Un Ente Uno (tal como se le ha calificado) existe en el tiempo, y es y deviene y no es y no deviene más viejo y más joven que sí mismo y los Otros*

En las primeras secciones se añadieron determinaciones sucesivas a la concepción original del «Ente Uno», hasta que llegó a ser un cuerpo físico con posición en el espacio y capacidad de movimiento y reposo. Desde entonces, hemos estudiado ciertas relaciones que este ente tendría con otras cosas similares o con sus propias partes o elementos. Ahora vamos a añadir otra determinación de la que es capaz este cuerpo: la existencia en el tiempo. Esto es una condición previa de todas las otras formas de cambio o devenir que se distinguirán más tarde, a saber: venir a la existencia y dejar de existir, la combinación y la separación, llega a ser semejante o desemejante, y aumentar y decrecer. Pero es interesante observar que esta sección sobre el Tiempo, viene después de la forma permanente de cambio, el movimiento en el espacio, que ya se ha establecido en 145E. Esto está de acuerdo con la idea general en el mundo griego, según la cual el movimiento local es anterior al tiempo, que es la medida del movimiento [142]. Así, en el *Timeo* el espacio y el tiempo tienen fundamentos diferentes. El espa-

[142] Cf. *Plato's Cosmology*, págs. 102 y sigs., donde se trata de la idea antigua del Tiempo, asociada con el movimiento circular.

cio es un factor último, no creado por el Demiurgo; es una estructura pre-existente, sin la cual no puede existir un universo visible extenso. Pero el Tiempo es un rasgo de los que introduce el Demiurgo, y Platón describe los movimientos circulares de los cuerpos celestes antes de pasar (en 37C) a los cuerpos que tienen esos movimientos y son los «instrumentos del Tiempo». Las partes del Tiempo son los días y las noches, los meses y los años, y éstos vienen a la existencia «al mismo tiempo» que se formó el cielo mismo. Nada de lo que llamamos Tiempo puede existir sin estas unidades de medida y éstas, a su vez, no pueden existir sin las revoluciones periódicas del reloj celestial [143]. Esta forma de ver el Tiempo como dependiente del movimiento local explica la posición de la sección presente entre la sección de la locomoción y la discusión de otras formas de cambio.

En el análisis de las relaciones temporales que viene a continuación, se explica, de forma más clara que en cualquier otra parte, que las diversas afirmaciones se hacen desde puntos de vista diferentes y que «el Uno» y «los Otros» tienen distintos significados. Así, en un contexto, «el Uno» significa una parte de un todo, y «los Otros», las otras partes de ese todo; pero, en otra parte, «el Uno» quiere decir el todo y «los Otros», todas las partes del todo. O «el Uno» puede significar una cosa, y «los Otros», otros unos externos a él. A veces, «uno» (τὸ ἕν) significa la unidad que posee un todo o una parte. Si se tienen en cuenta estas distinciones, no existen falacias o antinomias. Las secciones siguientes ofrecen una revisión exhaustiva y sutil de las afirmaciones que se hacen normalmente sobre las cosas que existen en el tiempo.

151E. Y está la cuestión de si el Uno existe en el tiempo y, como tal, es y deviene más joven y más viejo que sí mismo y los Otros, o si no es ni deviene más joven ni más viejo que sí mismo y los Otros.

Puesto que el Uno *es* uno, tiene ser; y «ser» significa precisamente tener existencia en conjunción con el tiempo presente, al igual que «fue» o «será» significan
152. tener existencia en conjunción con el tiempo pasado o futuro. Luego, si el Uno es, es en el tiempo.

[143] Ar., *de caelo*, 279a, 15, «El Tiempo es el número de movimiento, y sin un cuerpo natural, no hay movimiento».

Esto es realmente una definición de la existencia en el tiempo, junto con la afirmación de que «el Uno» con las cualificaciones que ya ha recibido, esto es, entendido como algo que se extiende en el espacio y se puede mover, tiene existencia en el tiempo. El término «es» o «ser», que hasta aquí se ha utilizado en un sentido más amplio aplicable a cualquier entidad, se ha confinado ahora a la existencia en, o durante un tiempo que puede ser pasado, presente o futuro. Este es un buen ejemplo de una definición expuesta confundentemente en forma de inferencia.

Los siguientes parágrafos explican las maneras en las que se puede decir que algo que existe en el tiempo a) *deviene* más viejo y más joven que sí mismo; b) *es* más viejo y más joven que sí mismo, c) ni deviene ni es más joven ni más viejo que sí mismo, sino que tiene la misma edad [144].

152A. a) El tiempo avanza. De ahí que, comoquiera que el Uno se mueve hacia adelante temporalmente, está siempre deviniendo más viejo que sí mismo. Y recordamos que lo que deviene más viejo, lo hace respecto a algo que deviene más joven [145]. Luego, si el Uno deviene más viejo que sí mismo, él mismo tiene que estar deviniendo más joven.

Este es el concepto corriente del Tiempo, entendido como el «flujo continuo» que avanza él mismo y arrastra consigo a las cosas temporales [146]. Algo que se vea arrastrado por este flujo se irá dejando a sí mismo cada vez más atrás. A medida que un hombre envejece, se puede decir que el bebé que una vez fue, se ha vuelto relativamente más joven. Esta forma de hablar puede ser poco común, pero no se trata de una falacia.

En el parágrafo siguiente tenemos una imagen diferente. El tiempo en su totalidad se concibe como una estructura que se extiende indefinidamente en ambas direcciones. Es como un ca-

[144] En esta sección la división en parágrafos de Burnet es, una vez más, confundente.

[145] Cf. 141A, B.

[146] Critias, frag. 18 ἀκάμας τε χρόνος περί τ' ἀενάῳ ῥεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων αὐτὸς ἑαυτόν. Esquilo, *Eum.* 852, οὑπιρρέων χρόνος. Simplicio, *Física* 705, 8, δοκεῖ δὲ ἡ αὐτή πως ἔννοια εἶναι ῥόνου καὶ κινήσεως· ῥύσιν γάρ τινα καὶ ὁ χρόνος καὶ χορείαν ἐνδείκνυται. Ar., *Física*, 219b, 9.

lendario en el que cada evento tiene una fecha. A lo que existe en el tiempo se le supone viajando por un cierto tramo que va desde la fecha de su nacimiento hasta la de su muerte. Cuando decimos que «*es* más viejo de lo que era» eso significa que es así *en* (κατὰ) [katà] la fecha que ha alcanzado. Ahora bien, en tanto que está viajando, siempre está en una fecha que es, por el momento, su presente; y en cada uno de esos momentos podemos decir que *es* (ahora) más viejo que lo que era. La cosa tiene que estar siempre *en* su propia fecha presente («coincidir con el presente»); nunca puede dejar atrás su propio momento presente en el intervalo entre este y alguna fecha futura. Así, desde este punto de vista, nunca podemos decir «ahora (en su propio momento presente) está *deviniendo* más viejo»; sólo podemos decir «ha estado deviniendo más viejo y ahora *es* más viejo»; y esto lo podemos decir en *todos* los momentos desde el principio de su existencia.

152B. b) Y *es* más viejo cuando, en este proceso de devenir, está *en* el tiempo presente que se sitúa entre el «fue» y el «será», pues, por supuesto, al viajar desde el pasado
C. al futuro, nunca sobrepasa el presente. Luego, cuando coincide con el presente, cesa de devenir más viejo; en ese momento no deviene, sino que *es* más viejo, pues si estuviera avanzando constantemente, nunca podría ser captado por el presente, puesto que avanzar significa estar en contacto con el presente y el futuro, dejando atrás el presente y alcanzando el futuro y pasando, así, entre los dos. Mientras que, si es cierto que algo que está de-
D. viniendo nunca puede sobrepasar el presente, constantemente interrumpe su devenir cuando está en el presente y entonces es lo que fuera aquello que estaba deviniendo. Esto se aplica al Uno: cuando, al devenir más viejo, coincide con el presente, deja de devenir y *es* más viejo. Más aun, es más viejo que aquello respecto a lo cual estaba deviniendo más viejo, a saber: él mismo. Y ser más viejo significa ser más viejo que algo más joven. De ahí que el Uno sea también más joven que sí mismo en el tiempo en que, al devenir más viejo, coincide con el presente. Pero el presente acompaña al Uno por toda
E. su existencia, pues en cualquier tiempo que existe, existe «ahora».

Por tanto, en todo tiempo, el Uno es, y deviene más viejo y más joven que sí mismo.

Por último, c) existe obviamente un sentido en el que algo tiene siempre necesariamente la misma edad que sí mismo.

152E. c) Pero no puede ser o devenir en un tiempo más largo que él mismo, sino en el mismo. Pero si es o deviene durante el mismo tiempo, es de la misma edad y no más viejo o más joven.

Por tanto, el Uno que es y deviene durante el mismo tiempo que sí mismo, no es ni deviene más viejo o más joven que sí mismo.

Ahora vamos a dejar de considerar a una cosa por sí misma en relación con el tiempo para pasar a considerar sus relaciones temporales con otras cosas. Los diversos significados del «Uno» y «los Otros» en los distintos párrafos se explican o se infieren. Veremos que el Uno a) *es* más viejo y más joven que los Otros, y b) no *es* ni más viejo ni más joven, sino de la misma edad; y también que el Uno c) no *deviene,* y d) *deviene* más viejo y más joven que los Otros.

152E. ¿Se relaciona el Uno de forma similar con los Otros?
153. a) Las cosas que son otras que el Uno, por ser cosas diferentes y no *una* cosa diferente, son más de una: *una* cosa diferente sería una, pero las cosas diferentes tienen que ser más de una y tener pluralidad. De ahí que tengan un número mayor que el del Uno. Y la parte más pequeña de un número viene o ha venido al ser antes que la parte mayor, y en primer lugar la más pequeña,
B. a saber: el Uno. Así, en todas las cosas que tienen número, el Uno viene primero, y los Otros, por ser otros y no un otro, son siempre cosas que tienen número. Y lo que viene primero viene antes, y los Otros, al venir más tarde, son más jóvenes.

De esta forma, los Otros serán más jóvenes que el Uno, y el Uno más viejo que los Otros.

«Los Otros» aquí no son números (pues los números en sí no están en el tiempo, ni se generan), sino cosas que *«tienen*

número». El dos es el número (pluralidad de unidades) más pequeño; el uno es la unidad. Tenemos que imaginar a los Otros como la suma de todas las partes de una cosa que vienen a la existencia parte a parte, de la misma manera que una pared se construye añadiendo un ladrillo cada vez. El Uno o unidad es el primer ladrillo y, por tanto, el primero que forma parte de la pared. Después habrá dos ladrillos, luego tres y así sucesivamente. En la historia de la pared el Uno es «más viejo» que cualquiera o que todos los Otros.

En el parágrafo siguiente, «el Uno» se define como el todo y «los Otros» como sus partes. La pared, como un todo, llega al ser cuando se ha puesto el último ladrillo y, por tanto, es «más joven» que todas sus partes.

153B. Además, el Uno sólo puede haber venido al ser de
C. una forma consistente con su propia naturaleza. Ya vimos que el Uno tiene partes y, por ello, un principio, un final y una mitad [147]. Y el principio de algo, sea el Uno en sí o cualquiera de los Otros, siempre viene al ser en primer lugar, y después del principio todo el resto hasta el final. Más aún, cuando decimos «todo el resto» nos referimos a las partes del todo o Uno. Y éste viene al ser, como uno o todo, al mismo tiempo que el fin.
D. Pero el fin es la última parte en llegar al ser, y pertenece a la naturaleza del Uno venir al ser simultáneamente con lo último. De ahí que, si el Uno tiene que llegar a ser de forma consistente con su naturaleza, es forzoso que admitamos que pertenece a la naturaleza del Uno, en tanto que llega al ser al mismo tiempo que el final, venir al ser después que todos los Otros.

En consecuencia, el Uno es más joven que los Otros y los Otros más viejos que el Uno.

b) A continuación, «uno» (τὸ ἕν) se entiende como la unidad que tiene que poseer cada una de las partes y el todo [148],

[147] La referencia es a 142D y 145A. Pero «el Uno» y «los Otros» se han usado en otros sentidos. Esta afirmación y la afirmación de más abajo según la cual «todo el resto» (todos los Otros) significa las partes del uno total, son auténticas definiciones para aclarar el argumento presente.

[148] Cf. 158A, cada parte de un uno todo tiene que ser *una* parte y participa por ello de la unidad; y 142E.

o lo que tiene esta unidad, esto es, «una cosa». Cada ladrillo que añadamos es un ladrillo, y en cualquier momento la parte del edificio que se ha construido es, también, una parte, igual que cada número es un número. Así, en cada momento que transcurre desde la primera unidad hasta completar el todo, habrá «una cosa» existiendo.

153D. Pero, un principio o una parte cualquiera del Uno o de otra cosa, si es *una* parte y no partes, tiene que ser
E. una. Luego, «el uno» tiene que venir al ser con la primera parte que llega a ser y también con la segunda, y no puede faltar a ninguna de las partes que se añadan hasta que, cuando lleguemos a la última parte, el uno total se encuentre formado. No puede perderse en la formación de alguna parte, primera, mediana o final. Así pues, el Uno tiene la misma edad que los Otros, de manera que, si el Uno no contradice su propia naturaleza, no llega al ser antes ni después que los Otros, sino al mismo tiempo.

154. Por tanto, según este argumento, el Uno no será más viejo ni más joven que los Otros, ni ellos que él; mientras que nuestro primer argumento nos decía que era más joven y más viejo, y lo mismo los Otros.

Tal es lo que *es* y *ha* llegado a ser.

A continuación se van a examinar los sentidos en que el Uno *deviene* o no deviene más viejo y más joven que los Otros. Aquí «el Uno» significa simplemente una cosa que existe en el tiempo y «los Otros», otras cosas de este tipo.

c) El primer punto es que, si un niño nace un mes antes que otro, el primer niño siempre será un mes más viejo mientras transcurra la vida de ambos. Desde este punto de vista, no *deviene* más viejo.

154A. Y tenemos la cuestión de si el Uno deviene más viejo y más joven que los Otros y ellos que él, y también si no devienen más jóvenes o más viejos: ¿se mantiene con el devenir lo mismo que con el ser, o no?

B. c) Si una cosa es realmente más vieja que otra, no puede devenir todavía más vieja, ni la más joven todavía más joven que lo que era su diferencia de edad original,

pues si se añaden cantidades iguales a cantidades desiguales, la diferencia que resulta, en tiempo o en otra magnitud, siempre será la misma que la diferencia original. Consecuentemente, lo que *es* más viejo o más joven nunca puede devenir más viejo o más joven que
C. aquello que *es* más joven o más viejo [149], por ser constante en todo momento la diferencia de edad. El Uno es o se ha hecho más viejo y el otro más joven, pero no están deviniendo tal cosa.

Por tanto, el Uno, si *es* tal, no deviene más joven ni más viejo que los Otros que *son* tales.

d) El punto siguiente se argumenta con una elaboración innecesaria, porque Platón escoge aplicarlo al Uno (la unidad primera) que es más viejo que los Otros (unidades añadidas después) y a los Otros (las partes) que son más viejas que el Uno (el todo). Pero realmente sólo se trata de una cuestión para la que nos sirve el mismo ejemplo. Si se pone el primer ladrillo un mes antes de que el último complete la pared, esta diferencia de edad permanece constante, tal y como acabamos de ver. Pero a medida que el tiempo avanza, ese mes se va haciendo una fracción más y más pequeña de las edades totales del primer y del último ladrillo y se puede decir que cada vez están más cerca de tener la misma edad. Si esta aproximación se expresa de una forma un tanto extraña hablando de «devenir (relativamente) más viejo o más joven», ello no quiere decir que el pensamiento sea una falacia.

154C. d) Desde otro punto de vista, ambos devienen más viejos y más jóvenes. Hemos visto que α) el Uno es más viejo que los Otros, y β) los Otros son más viejos que el Uno [150]. α) Si el Uno es más viejo que los Otros, ha
D. existido evidentemente más tiempo que ellos. Pues, si a un tiempo más grande y a otro más pequeño le añadimos un tiempo igual, el mayor excederá al menor por

[149] El contexto nos dice que τό γε ὄν τοῦ ὄντος tiene que significar τό γε ὄν (πρεσβύτερον ἢ νεώτερον) τοῦ ὄν τος (νεωτέρου ἢ πρεσβυτέρου). Y lo mismo ocurre en C3 con τὸ ἓν ὂν τῶν ἄλλων ὄντων.

[150] La referencia es a 153A-B: el primer ladrillo es más viejo que los otros que se van añadiendo después a la pared, y 153C-D: la pared, como un todo, es más joven que todas sus partes (los Otros).

una fracción más pequeña. De ahí que la diferencia de
E. edad entre el Uno y los Otros no permanecerán en el
futuro como eran en su origen; la adición del mismo
tiempo a cada uno hará que la diferencia de edad sea
cada vez menor. Y si algo difiere menos en edad de lo
que difería antes, es forzoso que se esté volviendo más
155. joven de lo que era relativamente a esas cosas con rela-
ción a las cuales antes era más viejo. Y si deviene más
joven, esas otras cosas tienen que devenir más viejas de
lo que eran con relación a él. De ahí que lo que ha lle-
gado a ser <más tarde y es> más joven [151] deviene más
viejo con relación a lo que ha venido a ser antes y es
más viejo: nunca *es* más viejo que el otro, sino que siem-
pre deviene esto, dado que ese otro es cada vez más jo-
ven, mientras que él es cada vez más viejo. Y, a su vez,
lo más viejo deviene más joven que lo más joven de la
misma manera. Y al moverse en direcciones contrarias,
cada uno se está volviendo el contrario del otro: lo más
joven deviene más viejo que lo más viejo y lo más viejo
deviene más joven que lo más joven. Pero nunca pue-
den llegar a ser eso, pues, de ocurrir así, ya no estarían
deviniendo, sino que serían así. Siendo esto así, cada uno
deviene más viejo y más joven que el otro: el Uno de-
viene más joven que los Otros, porque, como hemos vis-
B. to, es más viejo y vino a la existencia antes; los Otros
devienen más viejos que el Uno, porque vinieron a la
existencia más tarde. Por el mismo razonamiento (β) los
Otros mantienen la misma relación con el Uno, puesto
que, como vimos, son más viejos y vinieron a la exis-
tencia antes.

*(Resumen).* Así, desde el punto de vista c) en el que
no se cuestiona si una cosa deviene más vieja o más jo-
ven que otra, puesto que la edad que les separa sigue
siendo siempre la misma, el Uno no deviene más viejo
o más joven que los Otros, ni ellos que él. Pero, desde
otro punto de vista d) en el que la diferencia entre las
155C. cosas que vienen a la existencia antes y después tiene que
ser una fracción que disminuye constantemente, el Uno

[151] El sentido parece exigir que leamos: τὸ μὲν νεώτερον ἄρ <ὂν καὶ ὕστερον> γεγονός.

y los Otros tienen que devenir más viejos y más jóvenes entre sí.

Luego la conclusión de todos estos argumentos es que el Uno es y deviene más viejo y más joven que sí mismo y que los Otros, y también que no es ni deviene más viejo o más joven que sí mismo o que los Otros.

La totalidad de esta sección sobre el tiempo está lejos de ser una exhibición de sofismas. Se trata de un análisis lúcido y profundo de las relaciones temporales, en el cual se manejan conceptos que de haberse desarrollado más, podrían haber jugado un importante papel en las matemáticas. Se explica abiertamente que los enunciados aparentemente conflictivos están hechos desde diferentes puntos de vista, y que varían los significados de «el Uno» y «los Otros».

155C-E. *Un Ente Uno (por ser en el tiempo) tiene existencia y deviene. Puede ser objeto de conocimiento y sujeto de discurso*

155C. Pues bien, comoquiera que el Uno es en el tiempo
D. y tiene la propiedad de devenir más viejo y más joven, tiene un pasado, un futuro y un presente. Consecuentemente, el Uno fue, es y será, y ha devenido, deviene y devendrá.

Parménides, después de negar la posibilidad del devenir o cambio, decía de su Ser Uno «no fue, ni será, pues es ahora todo a la vez». «¿Cómo podría lo que es, ser después? ¿Cómo podría llegar a ser? Pues si llega a ser, no *es;* y tampoco *es* si va a ser en el futuro» (frag. 8, 5 y 19-20). Sin movimiento o cambio, el tiempo no transcurre. Pero en la Hipótesis II se ha deducido la posibilidad del movimiento y la existencia en el tiempo se ha añadido ahora a los atributos previos con que se dotó al Ente Uno. Así, hemos llegado a algo que es capaz de «devenir» en todos los sentidos: venir a la existencia y cambiar, esto es, llegar a ser esto o aquello que no era antes. Esta afirmación prepara el camino para las secciones siguientes que estudian un problema que subyace en la noción de devenir en el tiempo.

Más aún, los atributos que hay acumulados hasta ahora cubren todas las condiciones necesarias para la existencia de un cuerpo *sensible,* si no nos equivocamos al interpretar a «lo ilimitado» como una expresión general que abarca todos los opuestos de cualidades sensibles. Así pues, el argumento se ha desplegado desde la noción pura y simple de un «Ser Uno» hasta la posibilidad de un mundo de cosas sensibles concretas; y podemos afirmar que aporta su objeto apropiado a cada forma de conocimiento (conocimiento, opinión, percepción sensible). En los primeros estadios los objetos de conocimiento —las Formas y los números— tenían su lugar, y al final contamos con el objeto de la percepción, el cuerpo sensible.

155D. Y se puede decir también que *tiene* algo, y puede existir algo *de* él, tanto en el pasado como en el presente o en el futuro. Luego, puede existir conocimiento, opinión y percepción *de* él; de hecho ahora estamos ejercitando todas estas actividades con respecto a él. Además, *tendrá* un nombre y se podrá hablar de él; de he-
E. cho ahora lo estamos nombrando y estamos hablando de él. Y también pertenecen al Uno todos los otros caracteres que posea cualquier otra cosa de la que sean ciertos los enunciados anteriores.

Es fácil detectar aquí una referencia a las afirmaciones de Parménides, según las cuales sólo su Ser Uno único e indivisible «podría ser pensado o nombrado con verdad» y la opinión o creencia (δόξα) [dóxa] y la percepción (αἴσθησις) [aísthesis] era ilusorias y vacías. Comenzando por el propio dato último de Parménides, un Ser Uno, Platón ha llevado la deducción más allá de la barrera en la que la diosa de Parménides ponía «fin a su razonamiento digno de confianza sobre la verdad». No hay nada irracional en la atribución de algún tipo de existencia a los objetos de la creencia y la percepción, y tomarlos como sujetos de discurso.

Debido a que el comentario de Proclo no se extiende más allá de la primera Hipótesis, no contamos con la suficiente información relativa a los recursos que se emplearon para reconciliar las conclusiones que se alcanzan en la Hipótesis II con la tesis neoplatónica que afirma que aquí se encuentra descrito el

Νοῦς y el mundo de sus objetos inteligibles, las Formas. Wundt ha aceptado esta doctrina, con la excepción de que la identificación del Νοῦς con sus objetos no es platónica. Por otra parte, piensa que en la Hipótesis II, el mundo de las Formas inteligibles surge del Uno de la primera Hipótesis y que la totalidad de la Hipótesis II se ocupa de las relaciones de las Formas entre sí. Algunos que no aceptan esta tesis sostienen que los Otros «son precisamente las otras Formas» [152]. Esta suposición entraña la ardua tarea de explicar qué es lo que se quiere decir con todas las pruebas. Si el Uno y los Otros se identifican de forma consistente con las Formas en toda la Hipótesis, Platón estaría aparentemente obligado a demostrar que las Formas tienen figuras, se sitúan en el espacio, se mueven, se pueden tocar entre sí, se desarrollan en el tiempo más jóvenes y más viejas unas que otras y son objetos de percepción sensible. Wahl y Paci han intentado llevar a cabo esta tarea. Me resulta imposible ofrecer aquí una descripción adecuada de sus métodos y resultados, y muchos menos intentar criticarlos. Queda pues para el lector el considerar si es necesario, con el fin de relacionar la segunda parte del diálogo con la primera, suponer que el Uno y los Otros de la Hipótesis II son Formas. Si partimos de la base de que no lo son, podremos interpretar los argumentos de Platón de una forma mucho más acorde con lo que se entiende de ellos a primera vista.

## Hipótesis II A. Corolario sobre el devenir en el tiempo

Hasta aquí la serie de argumentos, siguiendo un orden lógico, se corresponde con la serie de la Hipótesis I, que terminaba en este punto, negando que la Unidad pura y simple y sin ser pudiera ser objeto de conocimiento ni tampoco nombrada. Después de eso no se podía decir nada sobre ella. Pero ahora hemos llegado a la noción de un ente sensible que existe, deviene y cambia en el tiempo, y se pueden decir más cosas sobre él. Hay muchas formas de «devenir», y cualquier tipo de devenir en el tiempo presenta un problema particular: saber

[152] Burnet, *Gk. Ph.* I, 262, ratificado por M. Diès: *«Les Autres sont... les Formes autres que celle de l'Un, envisagées dans leurs relations avec l'Un»* (*Parménide,* pág. 35).

exactamente *cuándo* puede tener lugar el devenir. Debido a esto, se añade un apéndice o corolario que si se hubiera insertado antes habría echado a perder la correspondencia con la Hipótesis I. Se limita a tratar dos asuntos: la distinción entre los diversos tipos de devenir y cambio y el problema temporal que subyace en todos ellos. No se puede afirmar, como muchos han hecho, que se trata de una Hipótesis independiente. Tal cosa destruiría la simetría del total de las Hipótesis. Además, aquí no estamos comenzando a deducir desde el principio todas las consecuencias que se derivan de suponer un Uno que es. El punto de partida es precisamente el resultado que se acaba de alcanzar al final de esa deducción: una cosa que existe y deviene en el tiempo. Esto queda claramente establecido en la afirmación inicial.

155E-156B. *Un Ente-Uno (por ser en el tiempo) viene a la existencia y deja de existir, se combina y se separa, deviene semejante y desemejante y aumenta y disminuye*

En esta sección se distinguen y definen los distintos tipos de «devenir» a los que está sujeto un cuerpo sensible que existe en el tiempo. El primero es venir a la existencia y dejar de existir.

Inmediatamente se nos dice que el «Uno» en cuestión es «un Uno tal y como lo hemos descrito», investido con todos los atributos enumerados en la Hipótesis II. Es en el tiempo o capaz de existir en el tiempo (μετέχον χρόνου) [metékhon khrónou], y puede ser en un tiempo lo que no es en otro, lo cual equivale a afirmar que puede «devenir» lo que no era con anterioridad. Es cierto que la afirmación «es uno y muchos, y no es *ni uno ni muchos*» parece, en cualquier caso, incluir formalmente el Uno de la Hipótesis I, del que se decía que no era muchos ni tampoco uno (137C, 141E) [153]. Pero esto no nos debe hacer pensar que el pasaje en el que estamos supone algún tipo de síntesis hegeliana que reconcilia una antinomia. La expre-

[153] En la Hipótesis V (162C) parece que hay otro caso en el que se recuerdan de forma parecida los resultados de una Hipótesis anterior, cuando se acaba de demostrar que el Uno en cuestión (un ente que no existe) tiene ser en un sentido y se pasa a considerar si puede tener algún tipo de cambio.

sión «ni uno ni muchos» recibe un sentido muy diferente en el contexto presente. Algo puede ser uno en un tiempo y muchos en otro; por tanto, es preciso que cambie de ser uno a ser muchos y este cambio debe tener lugar, en algún sentido, «en el tiempo». No obstante, veremos que, estrictamente, en el momento del cambio, no es ni uno ni muchos (157A). Y se dirá lo mismo de cualquier par de propiedades opuestas que tiene algo en un tiempo y no tiene en otro. En el momento en que una cosa cambia una propiedad por su opuesta, puede no tener ninguna de las dos.

Otra posible explicación es esta. Entre los tipos de cambio que aquí se enumeran está la combinación, que es «devenir uno y dejar de ser muchos» y la separación, que es «devenir muchos y dejar de ser uno». Estas definiciones reconocen un sentido en que «ser uno» y «ser muchos» son estados incompatibles. Un cuerpo físico puede estar disperso en partes separadas o formar un agregado. En este sentido no puede ser uno y muchos al mismo tiempo. La descripción inicial del Uno con el que estamos tratando como «uno y muchos, y ni uno ni muchos» (o «uno y muchos, y no uno y no muchos») puede estar pensada para este caso, en que la cosa puede ser «uno y no muchos» o «muchos y no uno» en tiempos diferentes. Si esto es así, la descripción se limita a formar parte de la definición del tipo de entidad que se está considerando y no se basa en ninguna conclusión previa.

En primer lugar se toma la propiedad de la existencia. En la Hipótesis V encontraremos que la existencia se distingue claramente del «ser» que tiene que pertenecer a cualquier «Ente Uno», exista o no, y se mostrará que se pueden hacer muchos enunciados verdaderos sobre una entidad no existente. En el parágrafo presente, la existencia (οὐσία) [ousía] tiene claramente este sentido restringido. Hemos venido suponiendo que el Ente Uno tiene «ser». Esto es algo que nunca puede adquirir ni perder; sin embargo, viene a la existencia en un tiempo y deja de existir en otro. El objetivo del primer párrafo es precisamente definir este tipo de existencia temporal como algo distinto del ser que tiene que pertenecer también a cosas que no están en el tiempo.

155E. Retomemos el argumento por tercera vez: si hay un Uno tal y como lo hemos descrito —un Uno que es uno

y muchos y no es ni uno ni muchos, y está en el tiempo— entonces, dado que *es* [154] uno, tiene existencia en algún tiempo, y como también *es no* uno, a veces no tiene existencia. Y como no puede tener y no tener la existencia en el mismo tiempo, sólo puede tener existencia

156. en un tiempo y no tenerla en otro. Y es también preciso que haya un tiempo en que venga a poseer la existencia y otro en que deje de poseerla; puede poseer una cosa en un tiempo y no en otro, sólo si hay tiempos en que adquirir esa cosa y perderla. Ahora bien, al adquirir la existencia se le llama «venir a la existencia», y perder la existencia es llamado «dejar de existir».

B. Parece, pues, que el Uno, cuando adquiere o pierde la existencia, viene a la existencia y deja de existir.

Lo anterior viene a ser una definición del «devenir» y del «dejar de ser» en el sentido restringido de empezar y dejar de existir (γίγνεσθαι ἀπόλλυσθαι) [gígnesthai, apóllysthai], insistiendo en que estos eventos tienen que estar situados de alguna manera en el tiempo. A renglón seguido se distinguen otras tres formas de «devenir»: en primer lugar, «devenir uno» (combinación) y «devenir múltiple» (separación).

156B. Y al ser uno y múltiple y algo que llega a ser y deja de ser, cuando llega a ser uno, su ser múltiple deja de ser y cuando llega a ser múltiple, su ser uno deja de ser. Y al llegar a ser uno, es preciso que sea combinado, y al llegar a ser múltiple, separado.

La combinación (συγκρίνεσθαι) [sygkrínesthai] y la separación (διακρίνεσθαι) [diakrínesthai] se definen como formas de cambio distintas del venir a la existencia y el dejar de ser. Los pluralistas que aceptaron la negación parmenídea de todo «devenir» real, sustituyeron el venir a la existencia y el perecer por la reunión y separación de las cosas reales, que nunca podían empezar o dejar de existir [155]. Platón vuelve ahora a la distinción y reconoce claramente el venir a la existencia y el dejar

[154] El enunciado «el Uno *es* uno» implica aquí tanto la existencia como la posesión de unidad, como en 151E y 161C. La frase ἔστιν ἕν se podría traducir de la siguiente forma: «existe (como) un uno».

[155] Ver las págs. 54-55.

de existir como algo que tiene lugar efectivamente en las cosas que existen en el tiempo. Se trata de fenómenos que no pueden obviarse ni explicarse como un mero reordenamiento en el espacio de elementos inalterables e indestructibles.

156B. Además, cuando deviene semejante o desemejante, es sujeto de asimilación o disimilación.

La semejanza y la desemejanza reciben aquí un sentido más estrecho que el que se definió anteriormente (139E, 148A), según el cual dos cosas eran semejantes si se podía hacer con verdad el mismo enunciado (sea este el que fuera) sobre las dos. Aquí se refiere a la semejanza y desemejanza de cualidad. El cambio de cantidad se reconoce separadamente en la afirmación siguiente.

156B. Y si deviene mayor, menor o igual, tiene que ser aumentado, disminuido o igualado.

La clasificación de los tipos de devenir, cambio y movimiento que se lleva a cabo aquí (de la locomoción ya se ha ocupado en 145E y se añadirá en el sección siguiente) es más elaborada que la simple división del cambio en la lomoción y la alteración (φορά y ἀλλοίωσις [phorá y alloíosis], 138C). Si entendemos la «alteración» como un término genérico que abarca tres especies que se distinguen aquí, tenemos la lista siguiente:

Generación y Corrupción (obtener y perder la existencia).
Locomoción.
Alteración:
1) Combinación y Separación (devenir uno y devenir múltiple).
2) Asimilación y Disimilación (en cualidad).
3) Aumento y Disminución (en cantidad).

Esto se puede comparar con la lista de los movimientos físicos (en tanto que diferentes de los movimientos psíquicos) que se expone en las *Leyes* 893C y sigs.:

A. *Locomoción.* Las revoluciones en el mismo lugar y el movimiento de un lugar a otro se describen haciendo referen-

cia a la rotación del universo como un todo y a las revoluciones orbitales de los planetas.

B. *Alteración.* Tal y como ocurre en nuestro texto, este término no se usa realmente, pero también encontramos las tres especies. Se describen con mucho más detalle que en nuestro pasaje, en términos que han sido muy bien explicados [156] por referencia a la explicación que se hace en el *Timeo* de la transformación de los cuerpos simples (fuego, aire, agua) entre sí [157].

1) *Combinación y Separación.* Un cuerpo en movimiento que se encuentra con otro en reposo se ve dividido en pedazos. Dos cuerpos en movimiento que se encuentran entre sí viniendo de sitios distintos se combinan para formar un cuerpo intermedio entre ellos [158]. El *Timeo* 56C y sigs. explica cómo las pirámides-fuego, los octaedros-aire y los icosaedros-agua se rompen en sus encuentros y cómo al encontrarse el agua con el fuego, los fragmentos se recombinan dando lugar a los octaedros del aire intermedio. Esto aporta un significado más concreto a la definición del *Parménides* de la combinación como «devenir uno» y la separación como «devenir múltiple». Múltiples pirámides-fuego pueden devenir un icosaedro de agua y viceversa.

2) *Aumento y Disminución* (en tamaño). Son consecuencias de la Combinación y la Separación respectivamente, «cuando persiste la constitución existente» [154]. Esto parece referirse al aumento o disminución del tamaño de las partículas que tiene lugar cuando (por ejemplo) el agua de un tamaño se transforma en agua de otro tamaño distinto. En ese caso, la «constitución» del agua persiste. Un ejemplo de esto se encuentra en el *Timeo* 58E, donde el proceso de fusión de los metales trae consigo «la reducción del tamaño de las partículas» de agua a icosae-

[156] Por Mr. J. B. Skemp del College de Gonville y Caius en una disertación inédita sobre la teoría del movimiento en los últimos diálogos de Platón.

[157] Ver F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 224 y sigs.

[158] 893E. προστυγχάνοντα δ' ἑκάστοτε ἑκάστοις, τοῖς ἑστῶσι μὲν διασχίζεται, τοῖς δ' ἄλλοις ἐξ ἐναντίας ἀπαντῶσι καὶ φερομένοις εἰς ἕν γιγνόμενα μέσα τε καὶ μεταξύ τῶν τοιούτων συγκρίνεται.

[159] *Ibid.*, κὰι μήν καὶ συγκρινόμενα μὲν αὐξάνεται, διακρινόμενα δὲ φθίνει τότε ὅταν ἡ καθεστηκυῖα ἑκάστων ἕξις διαμένῃ (=αὔξησις y φθίσις). μὴ μενούσης δὲ αὐτῆς δι' ἀμφότερα ἀπόλλυται (=ὁμοίωσις y ἀνομοίωσις).

dros de menor volumen, sin que se transformen en fuego o aire [160].

3) *Asimilación y Disimilación* (en cualidad). También son consecuencias de la Combinación y la Separación «cuando no persiste la constitución existente». El fuego, por ejemplo, se transforma en aire y deja de existir como fuego, y este «cambio en otra constitución» se describe como una destrucción (ἀπόλλυται, 893E, μεταβαλὸν δὲ εἰς ἄλλην ἕξιν διέφθαρται παντελῶς, 894A), aunque parece que se refiere a lo que nuestro pasaje llama «asimilación» (al cuerpo que sale triunfante). En las *Leyes* 897A se dice que el cambio de cualidades (caliente y frío, pesado y ligero, blanco y negro, duro y blando, amargo y dulce) acaece por la separación y combinación, y el aumento y la disminución. Las transformaciones de las partículas imperceptibles se revelan a los sentidos en estas alteraciones de cualidad.

C. *Generación* (γένεσις) [génesis]: ocurre «cuando un punto de partida (ἀρχή) [arkhé] recibe un aumento y alcanza el segundo estadio, y a partir de éste, el tercero y así, en tres estadios, adquiere perceptibilidad para los percipientes» [161]. Al discutir este pasaje, Miss A. T. Nicol [162] escribe: «El ἀρχή es la línea indivisible, el segundo estadio la superficie indivisible, el siguiente el sólido indivisible y el último es el sólido que se percibe por los sentidos. Vemos ahora por qué no se hace mención de las líneas indivisibles en el *Timeo*. El *Timeo* es un mito del mundo físico y, por ello, no necesita ir más atrás de la superficie, el estadio en el que se hace posible la tercera dimensión, pues sin la tercera dimensión, no hay sensación». Las *Leyes,* de hecho, ofrecen en este punto una breve explicación de esos «principios más remotos» (anteriores a las superficies triangulares) que son «conocidos por los hombres favorecidos por el Cielo» *(Timeo,* 53D). Se describe la «generación» del cuerpo físico perceptible simple a partir de su punto de partida

[160] *Plato's Cosmology,* pág. 250. Para la frase ἡ καθεστηκυῖα ἕξις *(Leyes,* 893E), cf. *Timeo* 59A, un metal, cuando se solidifica después de haber sido fundido, «se recompone según su estado original» (εἰς ταὐτὸν αὑτῷ καθίσταται).

[161] *Ibid.* γίγνεται δὴ πάντων γένεσις... ὁπόταν ἀρχὴ λαβοῦσα αὔξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετάβασιν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μεχρὶ τριῶν ἐλθοῦσα αἴσθησιν σχῇ τοῖς αἰσθανομένοις.

[162] *Indivisible Lines, C.Q.* XXX (1936), 125.

último. Una vez que se ha generado, tales cuerpos se pueden mover en el espacio, combinarse y separarse y sufrir aumento, disminución y alteración. Lo que aquí se llama «generación» es más un proceso lógico que físico. Las partículas de fuego visible no se desarrollan en realidad desde una línea indivisible hasta un sólido perceptible. Consecuentemente, tampoco existe el proceso físico opuesto de la «destrucción». En consecuencia, los términos «destrucción» o «dejar de ser» se aplican a la transformación por la que, por ejemplo, el fuego deja de ser fuego y se convierte en aire. Se trata de una alteración total en la que la naturaleza o constitución del fuego desaparece completamente y se reemplaza por otra. Las *Leyes* concluye con el siguiente resumen: 1) que el *llegar a ser* consiste en este proceso de cambio y transición; 2) que una cosa *es*, como algo que existe realmente (ὄντως ὄν) [óntos ón], en tanto que persiste, y 3) que *deja de ser* en su totalidad cuando se transforma en otra constitución [163]. Si esta interpretación del pasaje de las *Leyes* es correcta, quizá no sea preciso inferir que la teoría de la constitución y transformación de los cuerpos simples ya había sido elaborada por Platón cuando escribió el *Parménides*. Sea como sea, nuestro pasaje es la primera enumeración de todos los tipos de devenir y cambio que posteriormente reconoció Aristóteles.

## 156C-157B. *La transición en el devenir y el cambio es instantánea*

En todos los sentidos que se acaban de distinguir, el «devenir» implica que algo pasa (μεταβάλλει) [metabállei] de una condición a otra. La pregunta final es cuándo tiene lugar esta transición. Platón escoge el caso particular de la transición de estar en movimiento a estar en reposo, caso que sin duda le vino sugerido por las paradojas de Zenón acerca de la imposibilidad del movimiento. En particular, la teoría pitagórica, según la cual la magnitud, el movimiento y el tiempo consisten todos ellos en una serie de unidades atómicas, y las objeciones

[163] 894A, μεταβάλλον μὲν οὖν οὕτω καὶ μετακινούμενον γίγνεται πᾶν· ἔστι δὲ ὄντως ὄν, ὁπόταν μένῃ· μεταβαλὸν δὲ εἰς ἄλλην ἕξιν διέφθαρται παντελῶς

ofrecidas por Zenón habían dado pie a que surgiera la cuestión de qué es lo que se quiere decir por «un momento». Platón argumenta que la transición no ocupa ningún tiempo en absoluto, por breve que sea. No hay ningún tiempo durante el cual algo haya dejado de estar en movimiento y todavía no esté en reposo, sino más bien cambiando de una condición a otra. El mismo principio se aplica a todas las formas del devenir.

156C. Pero cuando, estando en movimiento, se detiene, o,
estando en reposo, cambia a estar en movimiento, no
puede en sí mismo ocupar ningún tiempo en absoluto [164].
Por esta razón: supón que primero está en reposo y lue-
go en movimiento, o primero en movimiento y después
en reposo; tal cosa no puede acaecer sin que cambie.
Pero no hay ningún tiempo durante el cual algo no esté
en movimiento ni en reposo. Por otra parte, no hay cam-
bio sin una transición[165]. En ese caso, ¿cuándo tiene lu-
gar la transición? No mientras está en reposo, o mien-
D. tras está en movimiento o mientras ocupa tiempo. Con-
secuentemente, el tiempo en el que estará durante la
transición tiene que ser esa cosa tan singular: el instan-
te[166]. La palabra «instante» parece querer decir algo así
como aquello *desde lo cual* algo pasa a una u otra de las
dos condiciones. No hay transición *desde* el reposo
mientras la cosa permanece todavía en reposo, ni *desde*
el movimiento, si la cosa aún se mueve; pero esta cosa
singular, el instante, se sitúa entre el movimiento y el re-
E. poso; no ocupa ningún tiempo en absoluto, y la transi-
ción del movimiento al reposo o de la cosa estacionaria

[164] μηδ' ἐν ἑνὶ χρόνῳ εἶναι no puede significar que está todo entero fuera del tiempo y sin fecha. Es preciso que μετέχειν χρόνου. Pero en el instante de la transición no ocupa ningún *período* de tiempo.

[165] ἀλλ' οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν es un enunciado extraño que sólo es inteligible si suponemos que Platón salta aquí del uso normal de μεταβάλλειν como «cambio» en general, al sentido más estricto de «transición» o paso de un estado a otro. Más adelante (162B) se vuelve a emplear μεταβολή con este sentido estricto, para demostrar que una cosa que no existe puede *pasar* de la no existencia a la existencia, pero no puede cambiar en un sentido más usual (moverse en el espacio o sufrir algún tipo de alteración). O quizá deba leerse ἄνευ τοῦ <ποτε> μεταβάλλειν. «No puede cambiar sin cambiar en *algún* tiempo. Entonces, ¿en qué tiempo cambia?»

[166] La puntuación es la siguiente: å Αϱ' οὖν... ὅτε μεταβάλλει—Τὸ ποῖον δή (interrumpiendo)— τὸ ἐξαίφνης.

al movimiento tiene lugar *hacia* y *desde* el instante[167]. De acuerdo con esto, el Uno, al estar en movimiento y en reposo, tiene que pasar de una condición a la otra —sólo así puede hacer ambas cosas— y cuando pasa, realiza la transición instantáneamente; no ocupa tiempo[168] para llevarla a cabo y en ese momento no puede estar en movimiento ni en reposo.

Y lo mismo vale para las otras transiciones: cuando
157. pasa de existir o dejar de existir o de no existir a existir, se sitúa entre ciertos movimientos y reposos; entonces no es ni existente ni no existente y no llega a existir ni deja de existir. Por la misma razón, cuando pasa de uno a múltiple o de múltiple a uno, no es ni uno ni múltiple, ni se está separando ni combinando. Similarmente, cuando pasa de semejante a desemejante o de desemejante a semejante, no es semejante ni desemejante y no está deviniendo semejante ni desemejante. Y cuando pasa de pequeño a grande o igual o en la dirección opuesta, no
B. es pequeño, grande o igual, ni está aumentando ni disminuyendo ni igualándose.

Así pues, todos estos cambios pueden tener lugar en el Uno, si éste existe.

El tratamiento que hace Platón del instante como un punto «hacia el cual» o «desde el cual» acaece la transición no recuerda lo que dijo acerca del punto, a saber, que se trataba de «una ficción de los geómetras»; «llamaba al punto el principio de una línea, mientras que también hablaba con frecuencia de lí-

[167] Esto significa que si algo pasa, digamos, del movimiento al reposo, está en movimiento *hasta* (εἰς) el momento de la transición, y en reposo *a partir de* (ἐκ) ese momento. Esto sustituye a la descripción que antes se hizo (D 2) del instante como el tiempo *en el cual* (ἐν ᾧ) tiene lugar la transición. Esa frase sugeriría normalmente un período de tiempo en cuyo *interior* sucedería el cambio, pero el instante no es un período de tiempo *ocupado* por la transición.

[168] Para ver ἐν χρόνῳ significado *tomar* (una extensión de) tiempo, en vez de instantáneo, cf. Ar., *E.N.* 1174b, 7, δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδεσθαι δέ. τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι. Mich. Eph., *al loc.*, χρόνου τὸ ἄτομον εἶπε νῦν. δέδεικται δ' ἐν τῇ φυσικῇ ἀκροάσει ἐν τῷ ἕκτῳ βιβλίῳ· *(Física*, 233b, 33 y sigs.) ὅτι ἐν τῷ ἀμερεῖ καὶ ἀτόμῳ νῦν οὔτε κινεῖσθαι τι οὔτε ἠρεμεῖν δύναται, ἀλλ' οὐδὲ γίνεσθαι ἤ φθείρεσθαι.

neas indivisibles» [169]. Aunque Aristóteles no define un punto como «el principio de una línea» y afirma que incluso las líneas indivisibles tienen extremos, realmente adoptó la misma opinión que la que Platón expresa aquí. «Un punto, dice, es como el *ahora* en el tiempo: el *ahora* es indivisible y no es parte del tiempo, sino sólo el principio, el final, o una división del tiempo y, de forma parecida, un punto puede ser un extremo, un principio o una división de una línea, pero no es parte de ella ni de la magnitud» [170]. Algunos de los argumentos de Zenón contra el movimiento tal como los entendieron sus oponentes se basaban en su noción del instante o momento como una parte indivisible o átomo del tiempo y en la forma de entender que un período de tiempo se compone de un número de tales partes atómicas que se suceden unas a otras. Análogamente, la línea se concebía como una fila de puntos. Según esto, un punto o átomo puede aislarse y existir separado de sus vecinos. Platón rechaza esta idea y con ella la noción según la cual las transiciones pueden ocupar una *parte* del tiempo, por pequeña que sea la parte. La discusión aristotélica sobre el tiempo en relación al movimiento en *Física,* IV, X-XIV, debe mucho al análisis platónico.

Los críticos neoplatónicos siguen manteniendo que esta explicación del devenir constituye una Hipótesis distinta. Esto se debe, en parte, a la doctrina plotiniana que afirma que este pasaje se ocupa de otra emanación del Uno, en concreto, el Alma del Mundo y todas las otras almas que son responsables del mundo sensible, y también a la noción hegeliana según la cual el Uno que no es o está más allá del ser (Hipótesis I) y el Uno que es (Hipótesis II) requieren sintetizarse, de alguna forma misteriosa, en un Uno que es y no es. Otros oponen las dos Hipótesis al entender que ambas concluyen, respectivamente, en «una negación radical» (nada es cierto del Uno) y en «una confusión radical», en la que «cada atribución se ve negada por otra atribución contraria no menos legítima» [171]. Pero si nues-

[169] Ar., *Met.* 992a, 20.

[170] Heath, *Thirteen Books of Euclid,* I, 156, que cita *de caelo,* 300a, 14, *Física* 220a, 1-21, 231b, 6 y sigs. Cf. Stenzel, *Zahl. u. Gestalt,* 80. Simplicio, *Física* 982, 2, τοῦτο τὸ ἐν ᾧ πρώτῳ μεταβέβληκε τὸ μεταβεβληκός, οὐ χρόνος ἐστὶν ἀλλ' ἄτομόν τ πέρας χρόνου, ὅπερ 'νῦν' καλοῦμεν, ὅπερ Πλάτων 'ἐξαίφνης' ἐκάλεσεν.

[171] L. Robin, *Platon* (1935), pág. 131.

tra interpretación es correcta, aunque sólo sea aproximadamente, las atribuciones contrarias no son contradictorias y no existe una confusión radical en la Hipótesis II. También debería estar claro que la Hipótesis I y II no forman una «antinomia» ni tienen como resultado el ser dos tesis contrarias que reclaman una reconciliación hegeliana. Las dos Hipótesis comienzan desde suposiciones que se expresan con las mismas palabras, pero, lejos de tratarse de la misma suposición, hemos visto que se contradicen entre sí y por ello llevan a conclusiones opuestas. Taylor ha señalado que no está justificado encontrar en el *Parménides* las maniobras de la dialéctica hegeliana o la deducción de las antinomias kantianas. «En el *Parménides* no hay nada que se parezca a la dialéctica hegeliana. En todo el diálogo no se encuentra una conexión especial entre la especulación metafísica y un método particular; ni la presentación sistemática de una serie de categorías que se despliegan unas de otras por la presión de una necesidad interna». Y tampoco podemos decir que los razonamientos del *Parménides* sean «antinomias», pues esto podría llevarnos a pensar que existe algún paralelismo con el procedimiento de Kant en la Dialéctica Trascendental. «La antítesis kantiana consiste en una prueba y una contraprueba paralelas de la misma proposición: la platónica, en la derivación de resultados contradictorios a partir de lo que es, según todas las apariencias, la misma premisa. De ahí que el objetivo de la primera sea demostrar la igual validez o invalidez, según sea el caso, tanto de la tesis como de la antítesis, y el de la otra, como es al menos natural suponer, es establecer una interpretación de la premisa común que sea contraria a otra» [172].

Y lo más difícil de todo es hacer compatible el esquema hegeliano con cualquier interpretación neoplatónica de las dos primeras Hipótesis. Si la primera explica un Dios desconocido más allá del ser, y la segunda, la Inteligencia y las Ideas en un nivel de emanación más bajo, no puede plantearse la posibilidad de una síntesis o reconciliación que implique la concepción del devenir en el tiempo. Finalmente, no soy capaz de entender cómo la laboriosa explicación que lleva a cabo Platón del instante (τὸ ἐξαίφνης) [tò exaíphnes] en el que tienen lugar las diversas especies de cambio, puede conectarse con la vi-

[172] *Mind,* N. S., N.° 19, págs. 325-326.

sión «repentina» de la Belleza (Wahl, pág. 171) y la doctrina de la *Anámnesis* (Speiser, pág. 47). El único punto de unión parece ser el uso de la palabra ἐξαίφνης en su sentido normal de «repentinamente» en el *Simposio* 210E, y *Ep.* VII, 341D.

Si revisamos ahora el curso completo del ejercicio dialéctico hasta este momento, los resultados serían los siguientes. La Hipótesis I mostraba que a partir de la noción de una unidad pura y simple que niega cualquier tipo de pluralidad, no se podía deducir nada. Parménides, que insistía en la unidad e indivisibilidad absolutas de su Uno, acertaba al inferir que no existía nada más: no podían existir los «Otros», ni la pluralidad de las cosas reales ni el mundo de las apariencias. Pero no tenía razón al adscribir al Uno en sí ningún otro atributo. No podía existir o ser el objeto de ningún tipo de conocimiento. Sin embargo, le consideró como existente y cognoscible y le llamó, no sólo Uno, sino «Ser Uno». La Hipótesis II comenzaba desde esta noción de un Uno que tiene ser y mostraba que un Uno tal, precisamente por no ser absolutamente uno, único e indivisible, puede tener alguno de los atributos adicionales que dedujo Parménides, además de otros que negó. Puede tener muchas partes, aspectos o elementos, y los «Otros» pueden existir en varios sentidos. Si añadimos (como hizo el mismo Parménides) los atributos de la extensión espacial y la figura, no hay razón por la que no pudiera tener movimiento y todos los tipos de cambio en el tiempo. De hecho no hay nada que pueda impedir a nuestro pensamiento seguir todo el camino que va de la concepción de un «Ente Uno» a la existencia en el espacio y el tiempo de una multitud de cuerpos físicos, capaces de movimiento y de todo tipo de cambio y perceptibles por los sentidos.

Frente a Zenón, Platón ha sido capaz de demostrar triunfalmente la falsedad de su suposición fundamental, según la cual la misma cosa no puede tener dos atributos contrarios. El Uno de la Hipótesis I no puede tener ningún atributo en absoluto. El Ser Uno de la Hipótesis II puede tener un rosario completo de atributos contrarios, con tal que observemos las distinciones que Zenón ignoró en los significados de los términos ambiguos.

Ordenándolo todo en una sola deducción, entiendo que Platón indica que no existe la barrera que levantó la diosa de Parménides entre las deducciones de la primera parte de su poe-

ma y la cosmogonía mítica de la segunda. La existencia de una pluralidad y un mundo que cambia en el tiempo no es una ilusión irracional o autocontradictoria de los mortales. El razonamiento recorrerá todo el camino, desde la hipótesis propia de Parménides de un Uno que tiene ser, hasta la noción del cuerpo sensible con cualidades contrarias. La evolución pitagórica, que comienza por la Mónada y acaba con el cuerpo sensible, es restaurada y justificada. Pero esta cadena de razonamientos se limita a postular la adición de un atributo después de otro, según un orden lógico. No se puede confundir con una explicación de cómo ha podido realmente llegar a ser un mundo sensible por la «emanación» de un Uno supremo. La producción de un mundo sensible sólo se puede explicar con las imágenes de un mito de la creación, como encontramos en el *Timeo*.

Al estudiar las relaciones de «el Uno» con «los Otros», ya hemos aprendido bastante sobre estos «Otros» y hemos distinguido varios sentidos del término. Pero, según el plan original, el paso siguiente será considerar estos Otros por sí mismos y qué consecuencias se siguen para ellos si partimos de la misma suposición que en la Hipótesis II, esto es, si partimos de un Uno que tiene ser y puede recibir todos los atributos que le hemos asignado.

## Hipótesis III

La suposición es aquí la misma que en la Hipótesis II. Esto quiere decir que se dan por sentadas todas las consecuencias de esa Hipótesis. Allí se mostró que, puesto que la pluralidad se sigue directamente de la noción de un Uno que tiene ser, no hay nada ilógico en suponer un número indefinido de cosas que, mediante la adición de cualificaciones sucesivas, pueden llegar a ser una multitud de cuerpos situados en el espacio y capaces de moverse y reposar. De ahí (146B) en adelante, vimos las relaciones que esa cosa podía tener con «los Otros». Estos Otros podrían entenderse simplemente como miembros de un grupo de cosas del mismo tipo, que sólo difieren numéricamente de uno de esos miembros al que hemos dado en llamar «el Uno» (146D). Esta es la concepción de los Otros a par-

tir de la cual vamos a comenzar ahora. No es necesario deducir una vez más la posibilidad de su existencia. Los Otros corresponderán al Uno en cada estadio de la «evolución». Habrá un Uno y los Otros si hablamos de un mero Ente Uno, o de la unidad del número, o de números entendidos como totalidades, o de Formas, o de magnitudes geométricas, o de cuerpos sensibles que existen en el espacio y en el tiempo. El reconocimiento de que tiene que haber Otros en todos estos niveles elude las dificultades que importunan a los intérpretes que suponen que los Otros son sólo «las otras Formas», o que no se trata de los Otros de la Hipótesis II, sino del mundo sensible.

Consecuentemente, la Hipótesis es breve. La primera sección sienta la definición relevante de los Otros frente a otros sentidos posibles como «cosas otras que el Uno», u «otros que el uno». Se afirma que los Otros, tal y como aquí se definen, forman un grupo total, del que cada miembro es también uno. La segunda sección señala que estos «otros unos» son complejos ya que cada uno contiene, además de la unidad, un elemento ilimitado, que tiene esa unidad, pero que puede concebirse haciendo abstracción de ella. Por último, se señala brevemente que, cuando se combinan los dos factores en las cosas limitadas, estos «otros unos» pueden poseer todos los atributos contrarios que la Hipótesis II había adscrito al Uno. La conclusión es que no hay razón para afirmar, con Parménides, que un Ser Uno tiene que ser único. Puede haber, y de hecho hay, otros seres-uno (πολλὰ ὄντα) [pollà ónta].

157B-158B. *Si el Uno se define como un Ente Uno que es uno y múltiple o un todo de partes (como en la Hipótesis II), los Otros, al ser una pluralidad de otros unos, forman un todo, del que cada parte es una*

La expresión «cosas otras que el uno» u «otras que el Uno» (ἄλλα τοῦ ἑνός) es bastante ambigua. Como ya hemos visto, «uno» o «el Uno» tiene muchos significados y hay también muchas formas de ser «otro» (146B y sigs.). Platón se ocupa aquí de dar una definición de «las cosas que son otras que el Uno» que permita adscribir a tales cosas (que existen, tienen unidad

y son sujetos de enunciados verdaderos) la serie completa de atributos contrarios entre sí. Se pone de relieve que con la frase «las cosas otras que el Uno» se hace referencia, en primer término, a cosas que no son idénticas con «el Uno». Esto es cierto, tanto si «el Uno» significa «unidad», como si quiere decir «una cosa» a partir de la cual los Otros se distinguen como otras cosas. También tenemos que entender que «otros que uno» se refiere a que las cosas así nombradas no son «absolutamente uno» (παντελῶς ἕν) [pantelôs hén] como el Uno de la primera Hipótesis. Son una pluralidad, pero no dejan de poseer unidad («participan del Uno») de dos maneras: forman un grupo que es *una* totalidad compuesta de muchas partes, y cada parte es *una* parte. Así, los Otros se definen como una pluralidad limitada de unos, que no son alguna cosa, sino otros unos.

157B. Tenemos que considerar a continuación qué ocurrirá con los Otros si hay un Uno. Suponiendo, pues, que hay un Uno ¿qué se tiene que decir de las cosas otras que el Uno?

Dado que son otros que el Uno, no son el Uno, pues
C. si lo fueran, no podrían ser otros que él. Sin embargo, los Otros no están absolutamente privados del Uno (unidad)[173], sino que participan de él de alguna manera, puesto que las cosas otras que el Uno son otras por tener partes; si no tuvieran partes serían absolutamente uno. Y las partes son partes de un todo, mientras que un todo tiene que ser un uno que consta de muchos y las partes serán partes de este uno total.

Esto es lo primero que ha de quedar claro. Estos Otros, que son «otros que el Uno» en el sentido de que no son una cosa a la que damos en llamar «el Uno», son una pluralidad definida. Esto se expresa diciendo que «tienen partes»: forman un grupo del que las cosas que lo forman son partes. Pero eso significa que forman un todo completo, con lo que los Otros poseen la unidad que pertenece a un todo. Esta conclusión se establecerá ahora claramente. Pero Platón considera necesario adelantarse previamente a una posible objeción que sostuviera

[173] En esta Hipótesis «El Uno» (τὸ ἕν) significa «unidad». «Participar del Uno» significa «ser uno» o «tener unidad».

que las cosas que forman el grupo llamado «los Otros» podrían ser entendidas como partes, no de *un* todo, sino de una «pluralidad», pues se admite que los Otros son una pluralidad.

157C. Pues cada parte tiene que ser parte, no de una pluralidad, sino de un todo, y ello porque si algo fuera par-
D. te de una pluralidad que le incluyera a él mismo, entonces sería una parte de sí mismo —lo cual es absurdo— y también una parte de cada uno de los otros, puesto que se supone que es una parte de todos ellos. En efecto, si no es parte de uno de ellos, sería entonces parte de todos los demás, excepto de éste, y si obramos así, se verá que no es parte de cada uno sucesivo que tomemos; y así, no siendo parte de cada uno, no será parte de ninguno de la pluralidad [174]. Pero si algo no es parte (o lo que tú quieras) de ninguna de las cosas que forman un grupo, no puede ser parte de todas esas cosas, de ninguna de las cuales es parte. Por tanto, una parte es parte, no de una pluralidad o de todos, sino de una sola entidad [175] o «uno» del que decimos que es un todo, un «uno» completo, compuesto de todos. De ahí que si los Otros tienen partes, tienen que poseer también la totalidad y la unidad.

Por tanto, las cosas otras que el Uno tienen que ser un todo completo que tiene partes.

Una vez que se ha definido al grupo de cosas llamado «los Otros» como un todo que tiene unidad, se afirma a continuación que cada parte o miembro de este todo tiene que tener también unidad, en tanto que se trata de *una* parte entre otras de las que es distinta.

[174] καὶ οὕτως ἑνὸς ἑκάστου οὐκ ἔσται μόιον, κτλ. Se puede traducir también «consecuentemente, no será parte de cada uno, y no siendo una parte de cada uno, no será parte de ninguno de ellos» (Taylor). Pero nuestra traducción (que coincide con la de Diès) parece más lógica.

[175] μιᾶς τινος ἰδεάς, no «forma», sino simplemente «entidad» o «cosa», como cuando, p. ej., se describe la sílaba diciendo que «no es las letras sino un solo εἶδος que surge de ellas y tiene su propio ἰδέαν μίαν», y como μία ἰδέα ἀμέριστος en *Teeteto* 203E, 205C. Algunos errores acerca del significado de esta sección se han originado precisamente por suponer que ἰδέα significa aquí «Forma».

157E. Por otra parte, el mismo razonamiento se aplica a cada parte: es también cierto de cada parte que tiene que
158. poseer unidad, pues si cada una de ellas es una parte, eso quiere decir que *es una* cosa distinta de las otras y que tiene su ser independiente, si vamos a decir de ellas que son «cada una» [176]. En la medida en que tiene unidad, será claramente otro que la unidad, pues de no ser así, no tendría unidad, sino que simplemente sería la unidad misma, y nada puede ser la unidad excepto la unidad en sí. Pero, tanto el todo como la parte tienen que *tener* unidad: pues el todo es *un* todo, del que las partes son partes, mientras que cada parte que es parte de un todo es *una* parte de ese todo.

Toda esta sección viene a ser 1) la definición de un cierto sentido en el cual se pueda hablar de «cosas otras que el Uno», y 2) la afirmación implícita de que no hay nada irracional en suponer que estas cosas existen. De hecho, hemos supuesto en la Hipótesis II que hay una pluralidad de Otros, cada uno de los cuales es una cosa, y se demostró que el Uno puede tener varias relaciones con ellos. El Uno se entendía, unas veces, como un todo del que los otros unos son partes y en otras ocasiones, como una cosa al lado de otros unos.

La aplicación del «Uno» y «los Otros», tal y como se han definido, es muy amplia y general. «El Uno» puede ser simplemente «un ente» y «los Otros» otros «entes-unos». En ese caso, estaremos afirmando, frente a Parménides, que no hay nada en contra de una pluralidad de entes-unos. O el Uno puede ser el universo y los Otros todas sus partes; el universo no es un uno indivisible. O el Uno puede ser una Forma platónica y los Otros otras Formas, que pueden o no ser parte de él. O el Uno puede ser una cosa que existe en el tiempo y los Otros otras cosas de este tipo, que son partes de él o que existen independientemente a su lado. En todos estos niveles el Uno y los Otros pueden existir y, de hecho, existen. No existe justificación lógica para la negación eleática de una pluralidad de unos,

[176] Esta frase es difícil de traducir. El significado parece ser que «cada uno» (ἕκαστον) es equivalente a «alguna cosa»; en tanto que es una *cosa* (ὄν), tiene su propio *ser,* es una entidad; y en la medida en que es *alguna,* es *«distinta* de todas las demás».

ni para la sugerencia lanzada por Sócrates al principio, según la cual la Unidad en sí no puede ser, en ningún sentido, una pluralidad (129B).

158B-C. *Cuando se abstrae el elemento de la unidad de un todo o una parte, lo que queda es un elemento de multitud ilimitada*

Se ha afirmado que los «otros unos», en tanto que pluralidad limitada, tienen que formar *un* todo completo de partes, y cada una de ellas tiene que ser *una* parte de ese todo. De esta forma, poseen unidad y son limitados. Ahora bien, un todo tiene que consistir en una *pluralidad* (más de una) de partes y una parte tiene que ser una entre una *pluralidad* de partes. Ahora se nos invita a separar el elemento de la unidad y considerar, en abstracción, lo que queda: el elemento del que se puede decir, si podemos imaginarlo como algo que existe separadamente, que «llega a adquirir la unidad» cuando se añade la unidad. De este otro elemento se dice que es la mera multitud (πλῆθος) [plêthos] que, al carecer del elemento de la unidad, no tiene límite numérico. El límite numérico es precisamente lo que imponemos sobre este factor indefinido cuando añadimos la unidad. La adición de la unidad nos dará un todo con *tantas* partes, o una parte entre *tantas* otras partes. En ausencia de la unidad lo que tenemos es un algo indefinido, del que se puede formar un todo o una parte.

Este otro elemento es lo que Platón llamó la díada indefinida, o lo grande-y-pequeño, o lo diferente u Otro (τὸ ἕτερον, τὸ ἄλλο) [tò héteron, tò állo]. Ya hemos hablado de esto (pág. 155) cuando intentábamos encontrar una posible interpretación de los enunciados sobre el Uno como un todo que es mayor que el Uno como todas las partes, y demás. Se trata de un elemento presente en algo que se puede llamar «una cosa». En el caso del número es lo más-y-menos, una pluralidad indefinida. Cualquier número, entendido como una pluralidad definida de unidades (el 1 es indivisible y no es un número), es más que 1 y menos que cualquier otro número mayor. Existe, por así decir, un *continuum* de pluralidad, a lo largo del que se puede señalar cualquier número de unidades o medidas. Pero más allá de cualquier punto en el que uno se

pare, siempre habrá más. El elemento análogo en la magnitud es lo grande-y-pequeño, pues cualquier magnitud tiene magnitudes más grandes por un lado y más pequeñas por el otro e internamente es infinitamente divisible. En las cualidades sensibles también existen continuos indefinidos, como lo caliente-y-frío, que siempre admiten el más y el menos. Aristóteles nos dice que en las últimas obras de Platón este factor ilimitado o Díada era el elemento «material», no sólo en las cosas sensibles, sino también en las inteligibles.

Cuando se añade la unidad, tenemos «una cosa»: un número definido, una magnitud limitada, un grado definido de calor y frío, y así sucesivamente. Cuando se dice del otro elemento que «viene a adquirir la unidad», esto no implica que lo indefinido pueda existir realmente alguna vez sin el elemento del límite. No hay número que no sea un número, ni cantidad que no sea «tanto», y así sucesivamente. Lo único que pretende Platón es concentrar la atención en la presencia de este segundo elemento en cualquier «cosa una». Se trata de ese «otro que uno» en el sentido de que es distinguible de la unidad de «una cosa» y como tal se puede concebir, aunque nunca existe realmente separado de esa unidad. En el siguiente enunciado este elemento recibe el nombre de «cosas que tienen unidad (participan del Uno)». Se emplea el plural porque este elemento se concibe como multiplicidad o como una pluralidad, y como tal se describe (πολλά) [pollá]. Cuando está presente el elemento de la unidad, esta «pluralidad» poseerá la unidad y será una cosa o una pluralidad definida de partes, cada una de las cuales es una, tal y como hemos venido describiendo. Pero ahora tenemos que pensar en ella como una multiplicidad que todavía no ha adquirido la unidad, y por esta razón aparecerá como «sin límite de multitud» (πλήθει ἄπειρα) [pléthei ápeira].

158B. Las cosas que participan en el Uno (poseen Unidad) serán diferentes del Uno del que participan (la unidad que poseen). Y lo que es diferente del Uno será, naturalmente, muchos, pues si las cosas otras que el Uno no fueran uno ni más que uno, no serían nada.

Las ambigüedades en la expresión dan una apariencia de falacia a este párrafo. Pero se trata, una vez más, de una defini-

ción disfrazada de deducción. Platón está dirigiéndose hacia su concepción de la «multitud» que no es una pluralidad en el sentido usual, esto es, que no es un número de unidades, pues cada número y cada unidad *tiene* unidad, pero ahora tenemos que pensar en la multitud sin unidad. Se añade que este factor es infinitamente divisible.

158B. Es más, dado que las cosas que *tienen* la unidad de una parte y las cosas que tienen la unidad de un todo [177] son las dos más que uno, ello tiene como consecuencia que esas cosas que llegan a *adquirir* la unidad, tienen que ser, por sí mismas, sin límite de multitud [178]. Podemos ver esto de la siguiente manera: evidentemente, en el tiempo en que llegan a adquirir la unidad no son uno, ni poseen la unidad. Por tanto, son multitudes [179] que no contienen la unidad. Mas si pudiéramos separar con el pensamiento la porción más pequeña que podamos concebir, esa porción, si no posee la unidad, tampoco es una, sino una multitud. Y si seguimos considerando de
C. esta manera, por sí misma, la naturaleza otra que la forma [180], cualquier porción de ello que veamos será sin límite de multitud.

[177] τά τε τοῦ ἑνὸς μορίου καὶ τὰ τοῦ ἑνὸς ὅλου μετέχοντα. Igual que τοῦ δικαίου μετέχειν es exactamente equivalente a εἶναι δίκαιον, así también τοῦ ἑνὸς-μορίου (o ἑνὸς-ὅλου) μετέχειν es equivalente a εἶναι ἓν μοριον (o ἓν ὅλον). La frase se refiere a los sujetos, todos o partes, que tienen la unidad como predicado.

[178] πλήθει ἄπειρα. No «infinito *en número*» o «infinitamente *numeroso*», pues no hay unidades o números de unidades. Cf. el uso de ἄπειρον en 137D en un sentido puramente negativo de algo que no tiene extensión en absoluto. La afirmación que se hace aquí se repetirá en la Hipótesis VII, 164D.

[179] πλήθη. Se ha utilizado el plural porque la gramática sólo posee nombres singulares o plurales en «número», y el plural es menos inapropiado que el singular para referirnos a algo de lo que se ha eliminado la unidad.

[180] τήν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους, *la nature étrangère à la forme* (Diés), *das von dem Eidos verschiedene Wesen* (Friedländer). Si lo traducimos así, «la forma» es el elemento de la unidad o límite, del que tenemos que abstraer la otra naturaleza (lo ilimitado), que puede adquirir la unidad. También sería posible traducir «el otro elemento en la cosa (o entidad, εἶδος)», esto es, el elemento otro que su unidad. En cualquier caso, a lo que se refiere es al elemento otro que su unidad. Ar., *Met.* 1092a, 25, habla de τὸ ἓν y ἑτέρα φύσις (la Díada Indefinida) recordando a este pasaje.

158C-D. *La combinación del elemento ilimitado con el límite o la unidad origina la pluralidad de otros unos*

Desde la concepción de «lo que es otro que uno» como una multitud indefinida, volvemos ahora a los «otros unos» definidos al principio. Puede haber cualquier número de «otros unos», cada uno de los cuales se forma introduciendo en lo ilimitado el factor límite de la unidad.

D. Además, cuando cada parte llega a ser una parte, entonces tienen todas un límite en relación una a la otra y al todo, y lo mismo el todo con respecto a las partes. Así, la consecuencia para las cosas otras que el Uno parece ser que a partir de la combinación de la unidad con ellas mismas, surge en ellas algo nuevo que les proporciona un límite con respecto a las otras, mientras que su propia naturaleza les proporciona, en sí mismos, la ilimitación [181].

Así, las cosas otras que el Uno, tanto si las consideramos como un todo, como parte a parte, son ilimitadas y tienen también límite.

La última frase resume las dos secciones precedentes. En tanto que limitados, los Otros son otros unos, que conforman un todo con una pluralidad limitada de partes, cada una de las cuales es una cosa limitada. Pero si separamos el elemento límite (unidad) que hace que estas cosas sean *una* cada una de ellas, lo que se quedará es un elemento ilimitado que podemos imaginarlo de la manera más fácil como un continuo infinitamente divisible. Este es el segundo sentido posible de «lo que es otro que el Uno», que permitirá que «lo que es otro que Uno» exista (aunque nunca esté en la realidad separado de la unidad) y sea el sujeto de afirmaciones positivas. Éste factor ilimitado, aunque no es *una* cosa ni un número definido de cosas, hasta que no se añada la unidad, no es tampoco una absoluta nada. Se trata del sujeto que puede poseer la unidad como

[181] Ar., *Física*, 203a, 10, οἱ μὲν (Πυθαγόρειοι) τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περιαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν, parece recordar esta frase.

su atributo. En la Hipótesis VII se le volverá a describir en abstracción de la unidad.

Quizá convenga enfatizar que aquí no se establece ningún tipo de «contradicción». No se intenta argumentar que los Otros tengan que ser limitados e ilimitados en número. En tanto que son un grupo de cosas unas, son limitados en número y cada uno está limitado por el factor de la unidad. Su ilimitación es el segundo factor en su composición.

158E-159B. *Los Otros, así definidos, tienen todos los caracteres contrarios que se ha probado que pertenecen al Ente Uno de la Hipótesis II*

Este análisis de los Otros en dos factores, la unidad y lo indefinido, se aplica a los Otros tal y como se consideraban en la primera sección: los «otros unos» que forman un todo completo del que cada uno es una parte. Consecuentemente, se aplica también al Uno, si por tal entendemos el todo del que los Otros son partes o una parte de la que los Otros se distinguen sólo como otras partes. Y por contra, los «otros unos» tendrán todos los caracteres que en la Hipótesis previa se adjudicaron al Uno. Según esto, la posibilidad de añadir todos esos caracteres a los Otros se afirma ahora brevemente, con la mínima indicación de cómo transcurrirían los argumentos según el mismo modelo.

158E. Es más, son semejantes y desemejantes tanto entre sí como de ellos mismos.

Puesto que todos son ilimitados con respecto a su propia naturaleza, tienen el mismo carácter, y también por tener todos límite. Pero, en la medida en que tienen los dos caracteres, lo limitado y lo ilimitado, tienen caracteres que son contrarios entre sí; y los contrarios son
159. tan desemejantes como sea posible. Así, con respecto a cada uno de estos caracteres, son semejantes a ellos mismos y entre sí, pero con respecto a ambos caracteres juntos son contrarios y desemejantes tanto de ellos mismos como entre sí.

Así pues, los Otros serán semejantes y desemejantes tanto de ellos mismos como entre sí.

Por tanto, igual que hemos visto que esto es cierto de ellos, no será más difícil demostrar que las cosas otras que el Uno son lo mismo y diferentes entre sí, y se mueven y permanecen en reposo y tienen todos los caracte-
B. res contrarios.

Es fácil ver en las conclusiones de este argumento una crítica a la posición de Parménides. Este pensador había insistido en que su Ser Uno, por ser «uno», tenía que ser único e indivisible. Al ser único, no era una cosa con otras «cosas-unas» a su lado: «no hay ni habrá otro al lado de lo que es» (frag. 8, 36). En tanto que indivisible, no era un todo que tuviera partes cada una de las cuales fuera una cosa (frag. 8, 22-25). El argumento de Platón se limita a señalar que, comoquiera que el término «uno» es ambiguo, no es ilógico postular un Ser Uno que no sea único, sino que tenga otros «seres unos» a su lado, y que no sea indivisible, sino un todo con muchas partes. Esto significa que puede haber una cantidad indefinida de «seres unos» que poseen todos los atributos que Parménides adscribía legítimamente a su Uno, así como atributos que ilegítimamente le negó a dicho Uno.

Las pruebas de Zenón sobre la imposibilidad de la existencia de una pluralidad de cosas que son (πολλὰ ὄντα) [pollà ónta], se basaban en la suposición según la cual una cosa que es no puede tener dos caracteres contrarios al mismo tiempo. La Hipótesis II ha demostrado que, si se explican como es debido los diferentes aspectos y relaciones que puede tener una cosa, es posible y necesario que tenga caracteres contrarios. La Hipótesis III sostiene que no hay fundamento lógico para negar la existencia de un número indefinido de cosas unas, cada una de las cuales posea caracteres contrarios.

Por lo que respecta a la teoría de las Formas, el párrafo sobre lo Ilimitado arroja nueva luz sobre la manera en que las cosas individuales participan de la unidad. La unidad que *tienen* no es el todo ni una parte de la Forma de la Unidad en sí, sino un elemento de Límite impuesto sobre una naturaleza ilimitada que, concebida en abstracción, sería la multitud pura y simple, sin ningún tipo de unidad. Platón vuelve, aunque revisándola, a la concepción pitagórica primitiva del Límite y lo Ilimitado como los dos opuestos principales que se combinan para constituir las Formas, los números, las magnitudes geo-

métricas y las cosas sensibles. En el *Filebo* se pueden encontrar más aclaraciones sobre este tema.

La interpretación precedente de esta Hipótesis considera la suposición de la existencia de un Uno idéntica a la suposición de la Hipótesis II y las consecuencias para los otros las mismas que las que se alcanzaron para el Uno. El final es que, en cualquier nivel del ser, ya sea que hablemos de Formas o números o cosas sensibles, habrá un Uno y Otros en el mismo plano y se pueden decir las mismas cosas sobre ambos. Tal es la conclusión a la que realmente se llega en el texto. La interpretación, pues, difiere de las que se inspiran en la concepción neoplatónica de la emanación y representan a cada Hipótesis sucesiva como un descenso a un nivel inferior del ser, desde el Uno «más allá del ser» hasta el absoluto no ente.

Hipótesis IV

La Hipótesis previa definía a los Otros como «otros unos», en cada uno de los cuales el elemento del límite o unidad se combina con el elemento de la multitud ilimitada. Todas las conclusiones positivas de la Hipótesis II pueden aplicarse también a estos otros unos. En abstracción del límite, lo ilimitado en sí se llamaba también «los Otros», y la Hipótesis presente se ocupa de este elemento. Se supone un Uno (unidad) que se mantiene completamente separado del factor ilimitado, quedando dicho factor absolutamente vacío de unidad en cualquier sentido. No habrá, por tanto, una cosa definida y, por ende, ni un solo atributo definido que pudiera asignarse a los Otros indefinidos. La nueva definición se ofrece, como viene siendo habitual, en los parágrafos iniciales, que explican cómo se ha cambiado el significado de la suposición fundamental de un Uno.

159B-D. *Si el Uno (unidad) se define como separado por completo de los Otros y absolutamente uno (como en la Hipótesis I), los Otros no pueden tener unidad como todo ni como partes, ni pueden ser una pluralidad definida de otros unos*

La suposición se afirma en los mismos términos que en la Hipótesis previa: ἓν εἰ ἔστιν, «si hay un Uno». Pero, como ya

sabemos bien a estas alturas, «un Uno» requiere otras determinaciones ulteriores. De acuerdo con esto, se nos informa que este «Uno» es tal que 1) está separado de los Otros, en el sentido de que no hay nada en lo que ambos puedan coexistir; 2) no es un todo de partes, y no puede estar *en* los Otros de ninguna manera; y ello tiene como consecuencia 3) que los Otros no pueden ser uno ni poseer la unidad de ninguna forma.

159B. Supongamos que dejamos las otras consecuencias por ser obvias y consideramos una vez más si, suponiendo que hay un Uno, no será también cierto que las cosas otras que el Uno no tienen ninguno de estos caracteres. Comencemos de nuevo desde el principio y hagamos la siguiente pregunta: si hay un Uno, ¿qué es lo que tiene que ser cierto de las cosas otras que el Uno?

El Uno tiene que estar separado de los Otros y éstos de él, pues no hay cosas distintas del Uno y los Otros, sino que cuando nombramos el Uno y a los
C. Otros, hemos nombrado todas las cosas. Por tanto, no hay otra cosa en la que el Uno y los Otros pudieran estar de forma semejante. De ahí que nunca están en la misma cosa y tienen, por ello, que estar separeados [182].

Este es el primer aspecto de la nueva definición. En la última Hipótesis consideramos por separado cada uno de los dos elementos, la unidad y lo indefinido, los cuales tienen que combinarse antes de que se pueda obtener «una cosa». Ahora vamos a tratar esta distinción como una separación completa de los dos elementos. «El Uno» significa la unidad, o lo que Sócrates llamó «la Unidad en sí». Está absolutamente separada del otro elemento, con lo que «no hay otra cosa en la que el Uno y los Otros pudieran estar de forma semejante»: no hay «una cosa definida» en la que se puedan combinar los dos elementos. Los Otros, de hecho, no son aquí «otros unos», sino mera multitud carente de unidad.

159C. Y tampoco podemos admitir que lo que es real y verdaderamente uno, tenga partes. Por consiguiente, el Uno

[182] Al contrario que en 151A, donde se afirma que, puesto «que no hay nada además del Uno y los Otros y lo que es tiene que estar en alguna parte, el Uno tiene que estar en los Otros y los Otros en el Uno».

> no puede estar en los Otros como un todo, ni tampoco en sus partes, si está separado de los Otros y tampoco tiene partes.

Este es el segundo aspecto de la definición. La Unidad se ha de interpretar en el sentido absoluto, que niega cualquier distinción interna de partes o elementos. De ello se sigue que la Unidad en sí no es «una cosa» o «ser uno» (ἓν ὄν), pues vimos en la Hipótesis II (142B) que un ser uno o ente uno tiene dos partes, su unidad y su ser. Era la existencia de esas dos partes y la diferencia que había entre ellas lo que nos capacitaba, sin otra ayuda, para derivar la serie completa de los números y representar a la unidad y al ser como «parcelados» entre un número de seres unos. Estas son las «partes» cuya existencia se niega en este fragmento. Luego, el efecto de esta segunda parte de la definición es retrotraernos a la suposición formulada en la Hipótesis I según la cual el Uno no tiene partes o aspectos distinguibles, sino que es pura y absolutamente uno. La Hipótesis I deducía las consecuencias que se seguían para un Uno así entendido. La Hipótesis presente deduce las consecuencias para los Otros.

La primera consecuencia es que los Otros no pueden definirse tal y como se hacía en la primera sección de la Hipótesis anterior. Puesto que la separación entre la unidad y el segundo elemento ha de ser completa, no puede haber «otros unos». Si el Uno ha de ser uno en todos los sentidos, los Otros no puede ser uno en ningún sentido: no pueden poseer la unidad y no puede haber «una cosa» entre ellas. La situación es la misma que en las pruebas que se basaban en las suposiciones eleáticas en las que no podía haber ni siquiera diferencia numérica (147A-B), o contacto (149A-D).

159D. Consecuentemente, las cosas otras que el Uno, al no poseer la unidad ni en la parte ni como un todo, no pueden tener la unidad de ninguna forma. Los Otros, pues, no son uno en ningún sentido y no se puede encontrar «una cosa» entre ellos.

Se sigue, además, que los Otros no pueden ser, como se decía en la primera sección de la última Hipótesis, una pluralidad finita de unos (πολλά) [pollá] que forman un todo completo.

Sin alguna «cosa una» que sirva como unidad, no puede existir algo como el número, y los Otros no pueden ser una «pluralidad» en el sentido usual (una pluralidad de unos). Pero no se niega aquí que sean la «multitud» sin unidad, como se hacía en la segunda sección de la Hipótesis III.

159D. De ello se sigue que los Otros no son tampoco una pluralidad, pues si lo fueran, cada uno de ellos sería *una* parte del todo, mientras que, de hecho, al no tener unidad en ningún sentido, no son uno, ni muchos, ni un todo, ni las partes.

### 159D-160B. *Los Otros, por carecer de unidad, no pueden tampoco poseer ninguno de los caracteres contrarios*

Las consecuencias de la definición anterior se pueden extraer rápidamente. Son las mismas que las que se dedujeron para el Uno absoluto de la Hipótesis I y se siguen de la misma separación completa entre la unidad y cualquier otra cosa. No hay ninguna cosa definida ni ningún número. Esto se aplica a la serie completa de los caracteres contrarios. Si ninguno de éstos es una cosa definida, los Otros no pueden poseer *dos* caracteres contrarios, ni tampoco uno. «Ni dos, ni tres (cosas) pueden estar *en* ellos.»

159D. Consecuentemente, los Otros no son dos o tres, ni
E. puede haber en ellos [183] dos o tres cosas, puesto que están absolutamente faltos de unidad.

De ahí que los Otros no son semejantes al Uno, ni tampoco desemejantes: no hay semejanza ni desemejanza en ellos. Si fueran semejantes y desemejantes o tuvieran semejanza y desemejanza en ellos, tendrían en ellos dos caracteres contrarios entre sí. Pero, como vimos, es imposible que lo que no posee ni siquiera la unidad, posea *dos* cosas. Por tanto, los Otros no son semejantes,

[183] En el sentido en que un carácter está *en* la cosa que lo posee. La frase δυοῖν τινοῖν μετέχειν se usa como sinónimo más adelante (E 7).

160. ni desemejantes, ni ambas cosas a la vez, pues si fueran una de las dos, tendrían *un* carácter de los dos, y si fueran las dos cosas, tendrían *dos* caracteres contrarios, y hemos visto que eso es imposible.

> Según esto, tampoco son lo mismo, o diferentes, ni están en movimiento o en reposo, ni llegan a ser, ni dejan de ser, ni son mayores, ni más pequeños ni iguales; ni tienen ningún otro carácter de este tipo. Si los Otros admiten algún carácter así, admitirían también ser uno, dos, tres, impar y par, y hemos visto que no pueden te-
> B. ner estos caracteres, al estar absolutamente privados de unidad.

La conclusión es que, si el elemento de la unidad está completamente excluido de la combinación con el elemento ilimitado, lo ilimitado u «Otro» no es una cosa o una pluralidad de cosas-unas que pudiera poseer atributos que fueran ellos mismos cosas-unas. En la Hipótesis VIII veremos que si la unidad no sólo está «separada aparte» (como aquí), sino que está completamente eliminada, los Otros no pueden existir en absoluto. Lo ilimitado existe en realidad únicamente en combinación con la unidad y el límite. Por otro lado, la existencia no se niega explícitamente aquí, sino que se concibe como «multitud» pura y simple en *abstracción* del factor límite, igual que en la segunda sección de la Hipótesis previa —una multitud que no es una pluralidad (πολλά) [pollá] de unidades numerables.

Esta Hipótesis se puede aplicar a Parménides de la forma siguiente. Su negación de la existencia de una pluralidad era la consecuencia del aislamiento del Uno como una Unidad pura y simple que no podía tener relaciones con nada más, porque no había nada más. Pero si eso era así, no tenía derecho a atribuirle ningún carácter definido distinto de la unidad, como la homogeneidad, mismidad y reposo. Si estos caracteres son una pluralidad, cada uno de ellos tiene que ser uno y, en ese caso, existirá esa pluralidad de cosas que negaron los eleáticos. Si no son una pluralidad, entonces no hay otros caracteres que se puedan atribuir al uno de Parménides, y todo lo que dijo sobre él era ilegítimo. No se dio cuenta de que al decir que su Ser Uno *tenía* unidad y era un «ser» completo, extenso y continuo, estaba admitiendo realmente la existencia de un factor

ilimitado en combinación con la unidad que limita, factor que puede concebirse en abstracción de la unidad, como un «otro».

También se puede ver una crítica a la insistencia con que Sócrates hablaba de la separación de las Formas en el *Fedón* y en la primera parte de nuestro diálogo. Si entendemos la frase «la Unidad por sí» como que la Forma de la Unidad es «una» y nada más, y permanece aislada, sin ningún tipo de combinación con las otras Formas, será el mismo caso que el Uno de Parménides. Y las otras Formas tampoco podrían ser una pluralidad de unos, pues ninguna otra Forma podría poseer la unidad. Además si las Formas están separadas de todo lo demás, lo estarán también de ese otro factor que podría, mediante la adquisición de ese carácter, llegar a ser una cosa individual. No habrá «Otros» en el sentido de cosas concretas sensibles. Estas sólo pueden existir cuando la unidad de la Forma actúa como factor límite.

## 160B. *Conclusión aparente de las Hipótesis I-IV*

160B. Así pues, si hay un Uno, el Uno es todas las cosas y nada, tanto con respecto a sí mismo como a los Otros [184].

Este resumen de los resultados de las primeras cuatro Hipótesis, basado en la suposición positiva que afirma que «hay un Uno», es, por supuesto, una mera contradicción aparente. Esto es así sólo porque se mantienen ocultos los diferentes significados de la suposición. Lo que en realidad eran unas definiciones absolutamente inconsistentes del Uno y los Otros se habían planteado en forma de deducciones que parecían seguirse de la misma fórmula. Tan pronto como se entienden como definiciones alternativas, las conclusiones de las cuatro Hipótesis son serias y consistentes entre sí.

## Hipótesis V

Cumpliendo la exigencia de estudiar las consecuencias de negar una hipótesis, tanto como las de afirmarla, Parménides

[184] Heindorf ofrece una versión más completa, gracias a un añadido: ...καὶ πρὸς τὰ ἄλλα, <καὶ τὰ ἄλλα> ὡσαύτως: «... y a los Otros, *y lo mismo es cierto de los Otros*».

se vuelve ahora hacia la suposición negativa: «Si un Uno no es». Este supuesto da lugar a otra serie de cuatro argumentos que equilibran los cuatro que ya hemos considerado. El hecho de que sean cuatro y no meramente dos indica claramente que la suposición negativa, como la positiva, tiene, al menos, dos significados distintos que conducirán a consecuencias diferentes tanto para el uno como para los Otros. De hecho, veremos que en las cuatro Hipótesis que restan, la fórmula negativa, ἓν εἰ μὴ ἔστι, tiene, no ya dos, sino cuatro sentidos distintos. Igual que antes, estos sentidos se definen en los parágrafos iniciales o se indican con toda claridad a medida que se desarrollan los argumentos. Uno de los propósitos principales es atacar la posición de Parménides desde el campo contrario, su doctrina del No-ser: «Nunca se probará que lo que no es, es»; si algo «no es» en algún sentido, «no es» en ningún sentido; no es nada y nada se puede decir sobre eso. La sofística posterior se había apoyado en este dogma para construir una serie de falacias que sus contemporáneos, por no darse cuenta del sorprendente número de ambigüedades que se ocultan en las palabras «no es», no fueron capaces de refutar. Se mantenía, por ejemplo, que todos los enunciados negativos niegan la existencia de sus sujetos y, consecuentemente, no son nada en absoluto; que todos los enunciados falsos, puesto que dicen hablar de «lo que no es», tienen que carecer de significado, y así sucesivamente. La intención de Platón es exponer, al menos, algunas de estas ambigüedades, mostrando que la misma fórmula negativa, según se tome en un sentido u otro, conducirá a conclusiones diferentes.

Las dos primeras Hipótesis negativas se ocupan sobre todo de la ambigüedad del «no-ser», más que de la ambigüedad del Uno. Se intenta distinguir 1) algo que es un ente, pero no existe (Hipótesis V), de 2) lo no ente (Hipótesis VI).

El significado de «no es» en la Hipótesis presente puede inferirse fácilmente si examinamos cuidadosamente lo que no significa. No significa la negación de un ser del tipo que sea; eso se considerará en la Hipótesis siguiente, que conducirá a resultados opuestos. Se nos dice (160E y sigs.) que el Uno que nos ocupa «tiene ser en cierto sentido», a saber: la clase de ser que tiene que pertenecer a cualquier sujeto sobre el que se pueden realizar enunciados verdaderos. De hecho, es una «entidad». Tampoco es cierto que sólo puedan hacerse sobre él enuncia-

dos negativos; nada impide que posea muchos caracteres que pueden afirmarse positivamente. Es más, al llamarlo «uno» queremos decir que es un ente distinto de otros. Podemos tenerlo en mente y saber que estamos hablando de *este* uno y no de otro. Luego, el sujeto de la suposición presente es un ente que es distinguible de otros. Queda claro, pues, que cuando suponemos que tal cosa «no es», estamos suponiendo que *no existe*. Platón ha reconocido (155E) que existe el venir a la existencia y el dejar de existir, y que ese puro «venir a la existencia» no se puede confundir, en este sentido, con los distintos tipos de cambio. Siendo esto así, es forzoso que haya cosas de las que se puede decir verdaderamente que no existen en un tiempo y que existen en otro. Ahora vamos a contemplar la noción de un ente que no existe y a considerar qué es lo que se puede decir sobre él. La descripción se aplicará a algo que ha existido en el pasado, o existirá en el futuro, pero que no existe ahora, y (quizá sería lícito añadir) a algo que podría existir, aunque nunca lo hace.

### 160B-D. *Si «un Uno no es» significa que hay un Ente Uno que no existe y este Ente inexistente puede conocerse y distinguirse de las otras cosas*

El primer párrafo centra su atención, como viene ocurriendo hasta ahora, en el significado del Uno y nos lleva a inferir que «no es» tiene que significar «no existe». Lo que necesita explicarse es que, cuando se niega la existencia de algo, tiene que haber algo cuya existencia se esté negando. El sujeto de la afirmación no puede ser la nada; se tiene algo ante la mente, algo que, además, se puede distinguir de otras cosas. Tal parece ser lo que se afirma en el enunciado según el cual «si un Uno (ἕν) [hén] no existe» es directamente contrario de «si un no-uno (μὴ ἕν) [mè hén] no existe». Entendemos «un uno» como «un ente» o «una cosa». El opuesto de éste será «lo que no es un ente», esto es, un no ente (μηδ' ἕν) [med' hén]. Luego, este enunciado nos dice que el sujeto de nuestra suposición negativa no es un no ente, sino lo contrario, un ente. Un enunciado negativo no carece de significado, como algunos habían supuesto, por faltarle el sujeto, ya que éste puede estar presente en nuestro pensamiento y a él se refieren nuestras palabras.

160B. Bien. Ahora tenemos que considerar lo que viene a continuación, si el Uno no es.

¿Cuál es, pues, el significado de esta suposición: «si un Uno (una cosa) no existe? [185]. Difiere de la suposi-
C. ción: «si un no-uno (no-cosa) no existe», y no sólo difiere, sino que es directamente contraria.

Supongamos ahora que alguien dice: «si la grandeza no existe», o «si la pequeñez no existe», o cualquier otro enunciado de este tipo. Obviamente, aquello de lo que se dice que no existe es algo diferente en cada caso. Y en el caso presente, si un hombre dice «si un Uno (una cosa) no existe», está claro que la cosa que dice que no existe es algo diferente de otras cosas, y sabemos de lo que está hablando. Luego, al hablar de un «Uno» (una cosa), está hablando, en primer lugar, de algo cognoscible y, en segundo, de algo diferente de otras cosas, sin importar si le atribuye la existencia o la no existencia;
D. incluso aunque afirme que es inexistente, conocemos aquello de lo que se dice que no existe y lo distinguimos de otras cosas.

El efecto de esta definición es eliminar muchos otros significados posibles para las palabras «Si un Uno no existe». No significan ninguna de las suposiciones siguientes: 1) *«No existe nada que sea un ente uno»*. Si fuera este el significado, no se podría decir nada sobre el Uno. 2) *«No existe ningún ente»*. Puede haber un número indefinido de entes existentes, y así se asume en las consecuencias que se siguen de estos primeros párrafos. Simplemente estamos tomando el caso de un ente uno que no existe. 3) *«La Unidad no existe»*. 4) *«No hay nada que tenga unidad»*. Estos dos últimos sentidos son inconsistentes con nuestra suposición, pues el Uno del que estamos suponiendo que no existe tiene unidad. Platón afirma que podemos pensar y hablar de algo que *es* una cosa y es *una* cosa distinguible

[185] Por tanto, la traducción de εἰ ἕν μὴ ἔστιν que sustituye a εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν de la primera frase, debe ser la siguiente: «Si *una cosa* (ἕν) o algo no existe». Diès se equivoca y traduce ambas frases por *si l'Un n'est pas*. Taylor pone «si el uno no es» para la primera frase y «si no hay ninguno» para la segunda, y después utiliza la expresión «el uno inexistente». Pero no está claro si considera que en esta Hipótesis el significado de esta expresión es distinto que el que tiene en las otras Hipótesis negativas.

de otras y que, sin embargo, no existe. Esto contraviene la doctrina de Parménides, que mantiene que algo que «no es» (τὸ μὴ ὄν) [tò mè ón] es enteramente incognoscible y no puede ser pensado, ni se puede hablar de él y ni siquiera se puede nombrar; cualquier enunciado que verse sobre «lo que no es» carece de significado. Platón señala que si «no es» significa «no existe», se pueden construir enunciados verdaderos sobre algo que no existe. Tales enunciados serían significativos y se dispone a enumerar una serie completa de ellos.

Ahora está claro hasta dónde contradice esta Hipótesis negativa a las dos primeras. La Hipótesis I consideraba un «Uno» puro y simple que era uno y no tenía otro carácter. Se probó que tal Uno no podía tener ser en ningún sentido; no puede existir ni ser un ente, un *Ser* Uno, ya que su «ser» sería un carácter distinto de su unidad. Ahora no estamos suponiendo que este tipo de Uno no existe, sino más bien que un Uno, que es un ente y tiene otros muchos caracteres, no existe. Según esto, la presente Hipótesis no contradice la primera. Paradójicamente, el Uno no existente que ahora se va a considerar tiene ese «ser» que no tenía el Uno de la Hipótesis positiva. La Hipótesis II, por otro lado, postulaba un Uno que tenía ser, un Ente Uno, y concluía que tal cosa, con ciertas cualificaciones añadidas, podría existir en el tiempo y ser el objeto de todo tipo de conocimiento. En la Hipótesis V no se está suponiendo que no exista *ningún* Ente Uno; esa es la suposición de la Hipótesis VIII. Lo que aquí se supone es que *un* Ente Uno no existe, aunque pueden existir otros y, de hecho, se asume que existen. De ahí que podamos deducir una serie de conclusiones positivas, que no podríamos deducir si supusiéramos que no existe *ningún* Ente Uno o que no hay nada que sea un Ente Uno. Según esta interpretación cada argumento de esta Hipótesis tiene un significado válido, y pienso que esto no ocurre si nos basamos en cualquier otra interpretación [186].

[186] Wundt (págs. 47 y sigs.) no acepta la opinión neoplatónica según la cual esta Hipótesis se ocupa del mundo material y prefiere pensar que trata de la participación de las Ideas en el no-ser. Pese a esta diferencia, ambas se basan en una mala comprensión de 160C ἕτερόν τι λέγοι τὸ μὴ ὄν que consideran equivalente con la identificación que se hace en el *Sofista* del no-ser con la otredad (ver pág. 231). La opinión de Paci (pág. 159) es bastante parecida. Wahl (págs. 182 y sigs.) descubre aquí un *«héraclitéisme des idées»*, por el que el movimiento del pensamiento se proyecta en las cosas. Speiser

160D-161A. *Un Ente inexistente, siendo cognoscible y distinguible de otras cosas, puede tener muchos caracteres*

Antes de construir una serie de enunciados positivos acerca de «un ente inexistente», Platón insiste en que la definición que se ha dado implica la posibilidad de que se hagan tales enunciados. Es perfectamente válido que un ente inexistente tenga muchos atributos y un carácter diferente del de otros entes.

160D. Comencemos, pues, de nuevo, a partir de esta suposición (si un Uno —una cosa— no existe) y consideremos las consecuencias que se siguen.

Lo primero de todo es que hay conocimiento de él, pues de lo contrario, el significado de la suposición «un Uno no existe» sería desconocido.

También tiene que ser cierto que otras cosas son diferentes de él, pues de otra forma no se podría decir que es diferente de esas otras cosas. Luego, además de ser cognoscible, es preciso que tenga diferencia de carácter,
E. pues si se habla del Uno como algo diferente de los Otros, se habla de la diferencia del Uno, no de la de los Otros.

La palabra que se emplea aquí para expresar la diferencia (ἑτεροιότης) [heteroiótes] debe significar la diferencia de carácter o tipo, frente a la diferencia meramente numérica que se expresaría mejor con el término ἑτερότης [heterótes]. Sin embargo, parece que Platón nunca utiliza la palabra ἑτερότης. Luego no está claro si Platón está afirmando que el Uno tiene que tener el carácter de ser numéricamente diferente de los otros o si lo que quiere decir es que no hay razón para no admitir que difiera de ellos también conceptualmente [187].

(pág. 53) cree que *das nichtseiende Eins in Verbindung mit dem Sein* representa a las copias o figuras de objetos, o a las imágenes de los sueños y sus análogos similares, como puede ser el sofista. Lo inexistente en cuestión es *der Schein* y este es *irreale Existenz oder reale Unwirklichkeit* (pág. 56).

[187] En 161A, 7 ἕτερα parece sinónimo de ἄλλα (la diferencia numérica) y se distingue de ἑτεροῖα. En 164A, ἑτεροιότης es lo contrario de ὁμοιότης. Estos pasajes apoyan la opinión según la cual de lo que aquí se está hablando es de la diferencia de carácter.

160E. Y además este Uno inexistente tiene los caracteres de ser
«aquel» y «algo» y de ser relativo *«a* esto» o *«a* estos»,
y todos los otros caracteres análogos a estos. Si no fuera
«algo» y no tuviera todos esos otros caracteres, no po-
dríamos haber hablado de *«el* Uno» o de cosas diferen-
tes *del* Uno, ni de algo que le perteneciera o fuera de él,
ni podríamos haber hablado de él como «algo» [188]. Así,
161 aunque el Uno no puede tener la existencia, si no existe,
no hay nada que le impida tener muchos caracteres; de
hecho, es forzoso que los tenga, si lo que no existe es
*este* uno y no otro. Si lo que no existe no es *el Uno* ni
*este* y el enunciado se dice sobre otra cosa, no podemos
abrir la boca; pero si se admite que estamos suponiendo
la no existencia de *este Uno* y no de otra cosa, es for-
zoso que tenga el carácter de ser *este* y también muchos
otros caracteres.

### 161A-C. *Un Ente inexistente tiene desemejanza respecto a los Otros y semejanza con respecto a sí mismo*

Tras dejar sentado que es posible construir muchos enunciados verdaderos sobre un ente inexistente, Platón se dispone a ofrecer una cuidadosa selección. Sólo se mencionan aquí dos pares de contrarios: semejante y desemejante, igual y desigual [189]. Ahora, como en el parágrafo inicial, «los Otros» son simplemente otras cosas, las cuales se admiten como existentes.

161A. De ahí que el Uno posea desemejanza con respecto
a los Otros; pues los Otros, siendo diferentes, serán real-
B. mente [190] de carácter diferente, esto es, de otro carácter,
esto es, desemejantes. Y si son desemejantes respecto al

[188] Acabamos de afirmar que ciertos caracteres le pertenecen y que hay conocimiento de él, y en 160C,7 hemos dicho de él que es «*algo* cognoscible» (γνωστόν τι).

[189] La Diferencia y la Mismidad se omiten porque ya se afirmó en la primera sección la diferencia entre el Uno y los Otros.

[190] ἑτεροῖα καὶ εἴη ἄν. Desde su posición, καὶ debería ir con εἴη en vez de con ἑτεροῖα. Esto puede entenderse por referencia a lo que se afirma en 161C acerca de el Uno que no puede ser realmente desemejante, desigual, etc., porque no existe; pero los Otros sí lo pueden ser, ya que se asume que existen.

Uno, los desemejantes son desemejantes respecto a algo desemejante. Por tanto, el Uno también poseerá la desemejanza, con respecto a la cual los Otros son desemejantes a él.

Según la definición de la semejanza que se dio anteriormente (139E, 148A), dos cosas son semejantes cuando se puede construir algún enunciado que es cierto para las dos, y desemejantes cuando un enunciado es cierto de una y no de la otra. De ahí se sigue que nuestro ente uno inexistente tiene desemejanza respecto a otras cosas (existentes o no). El término ἑτεροῖος [heteroîos] (igual que ἑτεροιότης, 160D) debe significar diferente de carácter, y puede tener este sentido, si entendemos «ser *este* uno» (y no *aquel)* como un «carácter). El Uno es *este* uno; los Otros no son este uno, sino otros unos; luego hay algo que es cierto del Uno y no de los Otros.

161B. Es más, si tiene la desemejanza respecto a los Otros, es preciso que tenga la semejanza respecto a sí mismo, ya que si el Uno tuviera la desemejanza respecto al Uno, aquello de lo que estamos hablando no sería como el Uno en carácter, y nuestra suposición no sería sobre un
C. Uno, sino sobre algo otro que un Uno. Pero esto es inadmisible.

En conclusión, es forzoso que el Uno tenga la semejanza respecto a sí mismo.

Este argumento equivale a decir que el ente inexistente no se limita a tener la desemejanza con respecto a otras cosas porque haya enunciados que *no* son cierto de él y sí de ellos, sino que tiene un carácter positivo que le es propio. Esto se afirma con vistas a la prueba que viene más adelante según la cual no puede mudar de carácter, «pues si deviniera otro que sí mismo en carácter, ya no estaríamos hablando del Uno, sino de algo otro» (162D). Así, veremos que no sólo tiene la semejanza respecto a sí mismo, sino que la tiene que poseer siempre. A Platón le basta con haber mostrado que un ente inexistente puede tener un carácter propio, diferente de los caracteres de otras cosas. No añade ninguna prueba que muestre que el Uno tiene semejanza con respecto a los Otros o desemejanza con respecto a sí mismo, aunque no sería difícil de hacer si su propósito hubiera sido ofrecer unos argumentos sofísticos o antinomias.

Sería conveniente señalar que en estos enunciados las palabras se escogen con todo cuidado. No dice que el Uno inexistente *es* desemejante de los Otros o *es* semejante a sí mismo, sino sólo que *tiene* la desemejanza con respecto a los Otros y *tiene* la semejanza con respecto a sí mismo, y ambos enunciados se infieren del hecho de que los Otros *son* diferentes de él. La razón aparece al principio del siguiente párrafo, donde se nos dice que afirmar que «el Uno *es* igual que los Otros» implicaría que el Uno *existe* y *es* realmente semejante a ellos con respecto a su igualdad. Efectivamente, tal enunciado implicaría normalmente, y así se entendería, que su sujeto existía así como que poseía la desemejanza o semejanza, y la intención es evitar esa implicación que es, *ex hypothesi*, falsa.

161C-E. *Un Ente inexistente (por ser una cantidad) tiene desigualdad con respecto a los Otros y tiene grandeza, pequeñez e igualdad*

El segundo par de contrarios, igual o desigual, se aplica únicamente a cantidades. Por tanto, ahora estamos tratando con lo que se puede decir de una cantidad inexistente.

161C. Además el uno no es igual a los Otros. Si fuera igual, eso implicaría que existe y también que *es* semejante a ellos respecto a esta igualdad. Pero ambas implicaciones son imposibles, si un Uno no existe. Y como no es igual a los Otros, los Otros no puede ser iguales a él. Y las cosas que no son iguales son desiguales; y las cosas desiguales son desiguales a algo que es desigual [191]. Luego, el Uno tiene la desigualdad, por respecto a la cual, los
D. Otros son desiguales a él.

Hay una falacia superficial en la inferencia: «Como *no es* igual a los Otros, los Otros no pueden ser iguales (tienen que ser desiguales) a él». Todo lo que podemos afirmar es que los Otros *pueden* no ser iguales a él, y esto no se sigue del hecho

[191] τῷ ἀνίσῳ, *à un inégal* (Diès); no «en virtud de la desigualdad». Lo que se afirma es que lo que es desigual requiere algo desigual para poder serlo. Cf. 161B, 2, ἀνομοίῳ τά γε ἀνόμοια ἀνόμοια.

de que no podamos decir que *es* igual a ellos. Con todo, la falacia no llega a viciar la conclusión.

Este argumento presenta la misma forma indirecta que los anteriores, por la razón que se explica arriba: no se puede implicar que el Uno existe. Pero las otras cantidades pueden ser existentes y, si tal fuera el caso, la misma objeción no impediría sostener que *son* desiguales a él. Y entonces, dado que si algo es desigual, esta relación ha de serlo con respecto a un desigual, podemos decir que la cantidad inexistente *tiene* desigualdad, aunque no que *sea* desigual. Podemos, de hecho, saber que una cantidad inexistente tiene que ser (si no entendemos «ser» como algo que implica existencia) mayor o menor que *otra* (diferente) cantidad, exista o no, pues la única diferencia entre una cantidad y otra, como tales cantidades, es que una es mayor o menor que la otra. Así pues, podemos decir que nuestra cantidad inexistente *tiene* desigualdad, por respecto a la cual podemos decir que otras cantidades, si existen, *son* desiguales a ella.

A continuación se pone de relieve que tener desigualdad significa tener grandeza y pequeñez; lo grande-y-pequeño es, de hecho, el elemento indefinido que se combina con la unidad en cualquier cantidad, exista o no. Y entre lo grande y lo pequeño tiene que estar la igualdad. De ahí que la cantidad inexistente *tenga* igualdad, aunque no podamos decir que *sea* igual. «La Igualdad» es el elemento del límite, que forzosamente ha de poseer nuestra cantidad, o no sería *uno* [192].

161D. Por otro lado, la desigualdad implica grandeza y pequeñez y, por ello, tienen que pertenecer al Uno que estamos describiendo. Ahora bien, la grandeza y pequeñez siempre se mantienen separadas entre sí. Luego, siempre hay algo entre ellas, y esto sólo puede ser la igualdad. Por consiguiente, algo que tenga grandeza y pequeñez tiene también igualdad entre las dos.

E. Así pues, parece que un Uno que no existe tendrá igualdad, grandeza y pequeñez.

Esto significa que, igual que podemos saber que cualquier cantidad inexistente, por ser una *cantidad*, tiene que ser mayor

[192] Ver pág. 299.

o menor que otra cantidad diferente, por lo mismo sabemos que, por ser *una* cantidad es preciso que tenga *alguna* magnitud definida y sea «igual», en tanto que se sitúa entre cantidades más grandes y más pequeñas. Según se dijo en 149D y sigs., no puede ser absolutamente pequeño o grande. Es más, aunque no podamos decir que es igual a los Otros, podemos decir que tiene igualdad, con respecto a la cual otras cantidades pueden ser iguales a él. No obstante, la igualdad a «los Otros» no se menciona expresamente.

## 161E-162B. *Un Ente inexistente tiene ser en cierto sentido*

Ya hemos visto que una cosa inexistente puede tener un carácter propio que la distinga de otras, además de mantener ciertas relaciones con otras cosas. Ahora se señala que, comoquiera que tales enunciados son ciertos, es preciso que tenga ese ser que pertenece al sujeto de un enunciado verdadero, entre los que se encuentra el enunciado que afirma que el sujeto no existe.

161E. Además, en cierto sentido es forzoso que tenga ser. Pues tiene que estar en el estado [193] que le hemos adjudicado; de otra manera no diríamos la verdad si afirmamos que el Uno no existe. Si estamos diciendo la verdad, evidentemente las cosas de las que estamos hablando tienen que *ser*. Por tanto, puesto que afirmamos que estamos diciendo la verdad, también tenemos que sostener que
162. estamos hablando de cosas que son. Luego, parece que el Uno *es* inexistente. Si *no es* inexistente, si se deslizase, de alguna manera, de ser así a no ser así, entonces sería existente. De acuerdo con esto, si no existe, tiene que poseer el hecho de *ser* inexistente para asegurar su inexistencia, igual que lo que existe necesita tener el hecho de *no ser* inexistente para que le sea posible [194] plenamente existir. La única forma de asegurar que lo que

[193] ἔχειν οὕτως ὡς λέγομεν, esto es, el estado de inexistencia. Pero las palabras también se referirían a «tener cualquier carácter que le estemos asignando», tal como la semejanza, etc.

[194] εἶναι se puede mantener, si ᾖ significa «sea posible»: *«pour qu'il puisse pleinement être»*, Diès.

existe existirá y lo que no existe no existirá es esta: lo que existe necesita que el «ser» esté implicado en «ser existente», y el «no-ser» implicado en «no ser inexistente», si ha de tener existencia plena; y lo inexistente, si
B. ha de ser plenamente inexistente, es preciso que tenga el «no-ser» implicado en «no ser existente» y el «ser» implicado en «ser inexistente». Así, dado que lo existente tiene no-ser y lo inexistente tiene ser, el Uno, puesto que no existe, ha de tener ser para ser inexistente.

Así, parece que el Uno tiene ser, si *es* inexistente y también, puesto que *no es* existente, tiene no-ser.

Este pasaje sirve para justificar el uso que se ha venido haciendo del término «ente» y equivale, de hecho, a una definición de «ente». Podría tratarse de una respuesta directa al argumento de Gorgias [195]:

> «Lo que no es, no es, pues si lo que no es, es, entonces sería y no sería; puesto que, en la medida en que se le concibe como no ser, no es, pero en tanto que *es* una cosa que no es, es. Pero es absolutamente absurdo que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Por tanto, lo que no es, no es.»

Gorgias pudo haber encontrado este argumento en algún escrito eleático, ya que el contenido recuerda a esta doctrina.

Merece la pena que nos detengamos en la demostración que hace aquí Platón. Junto con las secciones precedentes, se distingue claramente el «es» que significa «existe» del «es» que se representa por el μετέχει [metékhei] de Platón y se afirma que un enunciado verdadero que contenga este último «es» ha de tener algún tipo de «ser», distinto de la existencia. De otra manera, cualquier enunciado de la forma «*x* no existe» no tendría significado, al no versar sobre nada en absoluto.

[195] Sexto, *adv. math.* VII, 67 = Gorgias, frag. 3 (Diels).

## 162B-163B. *Un Ente inexistente puede pasar del estado de inexistencia al estado de existencia, pero no puede cambiar ni moverse de otra manera*

Esta sección corresponde por la posición al corolario de la Hipótesis II y se ocupa del mismo tema: el movimiento, el cambio y el devenir. La Hipótesis II terminaba probando que el Ente Uno tenía existencia, devenía en el tiempo, podía conocerse y ser el sujeto del discurso. El corolario se abría con un enunciado en el que las conclusiones de la Hipótesis II (que el Uno es uno y muchos) aparecían combinadas con las de la Hipótesis I (que el Uno no es ni uno ni muchos) de una forma que podía conducir a confusión, aunque las deducciones que venían a continuación no estaban viciadas por este procedimiento.

La sección presente parece ser un apéndice sobre el mismo tema, y el primer párrafo contiene también una presentación de los resultados previos que no se ajusta a lo que se afirma en la sección inmediatamente precedente. Se sostiene que «hemos visto que el Uno *es* y *no es* y, por tanto, está y no está en una cierta condición», y se infiere que el Uno tiene que pasar de estar en esa condición (en un tiempo) a no estarlo (en otro tiempo). Ahora bien, si este enunciado se refiere a la última sección (y así lo indican las apariencias) se trata obviamente de una falacia. El propósito de esa sección era demostrar que el «ser» que tenía el Uno era compatible con su no-ser (= inexistencia), y que ambos se afirmaban a un tiempo cuando decíamos que *es inexistente*. Luego no se ha visto que el Uno esté en dos estados incompatibles, el «ser» y el «no-ser», y tenga que pasar del uno al otro porque no pueda estar en los dos a un tiempo.

La falacia es manifiesta, y es difícil creer que Platón pudiera dejar a un lado la fina e importante distinción que acaba de señalar entre el «ser» y la existencia. La única forma de evitarlo es suponer que aquí, igual que al principio del Corolario, Platón está empezando de nuevo, recordando los resultados de una Hipótesis anterior que afirmaba que el Uno *es*, en el sentido de *«existe»*. La Hipótesis II hablaba de un Ente Uno que existía, y el Corolario deducía conclusiones acerca de su capacidad de cambio. Se demostró que podía existir en un tiempo y no en otro y, por tanto, podía pasar de una condición a la

otra en algún instante. Ahora bien, un ente que no tiene existencia pero puede obtenerla es precisamente un ente inexistente como el que acabamos de definir; y aquí construimos el mismo enunciado sobre él: que puede *pasar* de un estado al contrario. La misma palabra (μεταβάλλειν) [metabállein] se utiliza en el mismo sentido estricto e inusual [196]. Los estados en cuestión sólo pueden ser la inexistencia y la existencia, ya que un ente no puede ganar o perder el «ser» que se describe en la última sección en contraste con la existencia. Así pues, si queremos que tenga sentido hemos de traducir el enunciado ambiguo τὸ ἓν ὄν τε καὶ οὐκ ὂν ἐφάνη por «hemos visto que el Uno es *existente* y también *inexistente*». Esta traducción se ve apoyada por la frase que viene luego (162D, 6), τὸ ἕν... οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ μὴ ὂν que tiene que significar «el Uno, ni cuando existe ni cuando no existe». El parágrafo, transcurrirá, pues, así:

162B. Y algo que está en una cierta condición puede dejar de estarlo únicamente si cambia de condición. Luego si
C. algo está y no está en una y otra condición, necesita transición; y la transición es movimiento. Pero hemos visto que el Uno es existente e inexistente y, por tanto, está y no está en cierta condición. En consecuencia, el Uno inexistente ha demostrado ser algo que se mueve, puesto que admite la transición del ser al no-ser [197].

La conclusión está, pues, clara: nuestro ente inexistente se puede «mover» en el preciso sentido de que puede pasar a la existencia; igual que el Ente Uno del Corolario podía empezar y dejar de existir gracias a una transición que no implicaba otro tipo de cambio. A continuación se pone de relieve que esta «transición» (μεταβολή, μεταβάλλειν) es la única forma de «movimiento» que puede tener un ente inexistente. No puede cambiar de ninguna otra manera, mientras que el ente del Corolario sí podía: no puede tener movimiento local, ni sufrir ninguna «alteración» o cambio interno de carácter (ἀλλοίωσις [alloíosis] en el sentido usual).

[196] Ver 156C y sigs.

[197] ἐκ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι, 1) «de la existencia a la inexistencia» (y viceversa), o 2) «de estar (en el estado de inexistencia) a no estarlo» (y viceversa).

162C. Por otro lado, si el Uno no está en ninguna parte en el mundo de la existencia —y tal es lo que ocurre, si no existe— no puede trasladarse de un lugar a otro. Por tan-
D. to, no puede moverse trasladando su posición. Y tampoco puede girar en el mismo (lugar), puesto que no hay contacto con lo que es lo mismo, ya que lo que es lo mismo es existente y lo inexistente no puede estar *en* algo que existe. Por tanto, el Uno, si es inexistente, no podrá girar en lo que no es.

Tampoco puede el Uno, ni cuando existe, ni cuando no existe alterar su carácter respecto de sí mismo; si lo hiciera, no hablaríamos del Uno, sino de algo otro que él.

Si no altera su carácter, ni gira en el mismo lugar, ni
E. se traslada de un lugar a otro, no hay otro movimiento que pueda tener. Y lo que carece de movimiento tiene que estar en reposo, y si está en reposo, es estacionario.

Así pues, el Uno inexistente está en reposo y en movimiento.

Estas conclusiones son serias. Sólo lo que existe en el espacio y en el tiempo puede tener movimiento local. Y, si hablamos de algo inexistente que llega a la existencia, eso quiere decir que la *misma* cosa no existe en un tiempo y sí en otro. Si hubiera tenido lugar alguna alteración interna de carácter, no podríamos decir que *esa* cosa había llegado a la existencia. Además, cualquier cambio de carácter ha de suceder en el tiempo y lo inexistente no está en el tiempo. Por tanto, con respecto a la locomoción y a la alteración interna una cosa inexistente está «en reposo», en el sentido de que no existe la posibilidad del movimiento local y tiene que mantener su carácter.

Pero, aunque lo inexistente no puede sufrir ninguna alteración interna y en ese sentido no puede «devenir desemejante a sí mismo» (ἀλλοιοῦσθαι ἑαυτοῦ 162D, 6), sí puede, como hemos visto, «moverse» o pasar de una condición (inexistencia) a otra (existencia). En esta transición, deviene «desemejante» a lo que antes era, de acuerdo con la primera definición de «desemejante»: un enunciado sobre él (que existe) es ahora cierto y antes no lo era. Por tanto, se puede decir, en este preciso sentido, que «deviene desemejante» (ἀλλοιοῦσθαι).

162E. Y si se mueve, tiene que devenir desemejante, puesto que en cualquier respecto que se mueva una cosa, ya
163. no está en la misma condición que antes, sino en otra diferente. Luego, por ser algo móvil, el Uno deviene desemejante. Y si no se mueve en ningún respecto, no deviene desemejante de ninguna forma. Consecuentemente, el Uno inexistente, en tanto que se mueve, deviene desemejante y en aquellos respectos en que carece de movimiento, no deviene desemejante.

Por consiguiente, el Uno inexistente deviene y no deviene desemejante.

Y algo que deviene desemejante tiene que *llegar a ser* diferente de lo que era, y tiene que *dejar de ser* su
B. primera condición, mientras que lo que no deviene desemejante no llega a ser ni dejar de ser. Y así, el Uno inexistente, al devenir desemejante, llega a ser y deja de ser, y al no devenir desemejante, no lo hace.

Así pues, el Uno inexistente llega a ser y deja de ser, y no llega a ser ni deja de ser.

Ya hemos dicho que las contradicciones que aparecen aquí son meramente aparentes. La conclusión es que la única forma en que algo inexistente puede «moverse» es pasando a la existencia. Esto se puede describir igualmente bien de dos maneras: «llegar a ser» lo que antes no era (existente), o pasar del estado de inexistencia al de existencia. Todos esas afirmaciones acerca del movimiento, el devenir y el cambio, son inteligibles y válidas en tanto se apliquen a algo inexistente. Y son extraordinariamente lúcidas y sutiles.

Por debajo de toda esta sección, late una reafirmación de la existencia del puro «llegar a ser», que no se debe confundir con cualquier otro tipo de cambio. La negación parmenídea de este devenir había alterado el curso de la especulación física. Todas las escuelas posteriores habían aceptado la negación y sustituyeron el llegar a la existencia por el reordenamiento en el espacio de realidades últimas que nunca podían empezar o dejar de existir. Platón no admitirá el principio. Afirma el puro devenir y con ello deja como legado un problema que Aristóteles resolvió mediante la doctrina de la existencia potencial.

La Hipótesis en su totalidad es una refutación brillante del dogma eleático según el cual nada podía decirse acerca de «lo

que no es». Incluso si «lo que no es» significa «lo que no existe», Platón afirma acertadamente que se pueden hacer muchos enunciados ciertos sobre lo inexistente. Cuando observa que al hablar de algo inexistente *sabemos* de lo que estamos hablando, enfrenta a Parménides a su propio principio que sostiene que lo que puede pensarse, tiene que ser. También refuta el dogma que afirma que llegar a la existencia es imposible porque no puede haber nada que pueda llegar a la existencia [198]. Es difícil creer que alguien que haya seguido estos argumentos y haya tenido la ocasión de apreciar su sutilidad pueda continuar considerando al ejercicio dialéctico como un entramado de sofismas. La idea que afirma que esta Hipótesis está llena de falacias se debe al prejuicio según el cual «el Uno» que aquí se considera tiene que ser el mismo que «el Uno» de la Hipótesis II y además que se trata del mundo de las Ideas. La conclusión en ese caso sería que las Ideas «participan del no-ser», en el sentido de la «otredad» que se define en el *Sofista* [199]. Según esta suposición, casi todos los argumentos se vuelven, no ya falacias, sino ininteligibles o carentes de significado. Ello nos lleva a pensar que la suposición en sí es falsa.

Fue Grote uno de los primeros en confundir al ente inexistente de esta Hipótesis con «lo que no es» que se identifica con «lo Diferente» en el *Sofista* (257B y sigs.). Esto es claramente un error, pues en el contexto del *Sofista* «lo que no es» se dice expresamente para significar «no algo contrario a lo que existe, sino sólo algo diferente». Lo diferente es simplemente «lo que no es tal y cual»: algo que existe, pero se define negativamente como diferente de otra cosa. Lo importante es que el existente definido negativamente tiene el mismo derecho a la existencia que el definido positivamente. Si intentamos interpretar la Hipótesis presente en ese sentido, la totalidad de la última sección acerca del devenir será ininteligible. Otros críticos (como es mi propio caso) que han escrito sobre el *Sofista* sin hacer un estudio cuidadoso de estas Hipótesis negativas han pasado por alto que la mayoría de las distinciones más importantes entre los significados de «es» y «no es» ya se aclaran aquí. Con una

[198] Diès, pág. 37, *La présente hypothèse... est la réponse du Parménide de Platon à la solennelle interdiction prononcée par le Parménide historique: «non, tu ne contraindras point les non-êtres à être».*

[199] Esta opinión se debe en parte a no haber entendido bien ἕτερόν τι λέγοι τὸ μὴ ὄν y ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν en 160C.

lucidez pasmosa, Platón ha distinguido la existencia del ser que pertenece a cualquier ente que pueda ser pensado o del que se puede hablar. Y en la Hipótesis siguiente lo aclara todavía más al contrastar el Ente inexistente de la Hipótesis V con otros significados de un «Uno que no es».

## Hipótesis VI

En esta Hipótesis Platón refuerza la conclusión que se alcanzó en la anterior. En la Hipótesis V nos ocupábamos de algo que no existía pero que tenía el «ser» que pertenece al sujeto de cualquier enunciado verdadero. Ahora vamos a eliminar del Uno incluso ese tipo de ser, definiéndolo como «algo que no es» y entendiendo esto no como un ente inexistente, sino como un no-ente. Parménides había confundido estas dos ideas, suponiendo que algo que no existe tiene que ser una pura nada. Frente a esto, Platón toma las dos ideas por separado y muestra que llevan a conclusiones diferentes.

### 163B-C. *Si «el Uno no es» significa que el Uno no tiene ningún tipo de ser, entonces el Uno será un no-ente*

El primer parágrafo establece claramente que el sujeto de consideración es lo que simplemente «no es» en todos los sentidos, un no-ente.

163B. Volvamos de nuevo al punto de partida y veamos si se pueden alcanzar otros resultados distintos a éstos. La
C. pregunta que nos hacemos es: si un Uno no es, ¿qué consecuencias se seguirán para él?

Las palabras «no es» significan la ausencia de ser en aquello de lo que decimos que no es. No queremos decir que la cosa sea en un sentido y no en otro [200]. Las palabras significan que lo que no es, no es en ningún sentido y no posee ser de ninguna de las maneras. Luego,

[200] Esto es exactamente lo que queríamos decir en la última Hipótesis, 161E, οὐσίας γε δεῖ αὐτὸ μετέχειν πῃ.

lo que no es no puede existir ni tener ser en ningún sentido y de ninguna forma.

### 163D-E. *Un No-ente no puede empezar ni dejar de existir, ni tampoco cambiar de ninguna manera*

Al final de la última Hipótesis se mostraba que un ente inexistente, aunque no se pudiera mover de lugar o cambiar de carácter, sí podía pasar de la inexistencia a la existencia, precisamente porque algo existía en un tiempo y no en otro. Pero ahora no hay nada y para un no-ente no es posible ningún tipo de cambio. Tampoco se puede decir que no cambie (que esté en reposo), porque no hay nada que sirva como sujeto ni siquiera para este enunciado negativo.

163D. Y «llegar a ser» y «dejar de ser» significan, como ya dijimos [201], adquirir ser y perderlo. Pero algo que no tiene nada que ver con el ser, no puede adquirirlo ni perderlo. Luego el Uno, dado que no «es» en ningún sentido, no puede tener ser, ni perderlo ni adquirirlo de ninguna manera. Por tanto, el Uno que no es, al no poseer el ser en ningún sentido, ni llega a ser, ni deja de ser.

«Llegar a ser» incluye aquí tanto el llegar a la existencia (igual que en 156A), como devenir algo que no era antes (lo mismo que en 163A). Desde este último sentido se infiere en el párrafo siguiente que un no-ente no puede «cambiar de carácter» o «moverse». Ambos términos se emplean en el sentido amplio que tenían en la última Hipótesis: algo «cambia de carácter» cuando se vuelve desemejante, esto es, cuando existe algún enunciado sobre él que ahora es cierto y antes no lo era. Y si eso no es posible, no se puede «mover», es decir, sufrir cualquier tipo de transición o cambio. Ni puede «reposar», pues no tiene carácter y no puede estar en ningún lugar o condición. Sin embargo, el ente inexistente de la Hipótesis V sí podía estar en reposo, dado que poseía un carácter que se mantenía constante.

[201] En 156A (en el Corolario a la Hipótesis II).

163E. Consecuentemente, no cambia de carácter de ninguna manera, pues si sufriera este cambio llegaría a ser y dejaría de ser.

Y si no cambia de carácter, no puede estar en movimiento. Por otro lado, no podemos decir de lo que no está en ninguna parte en absoluto que se mantenga en reposo, pues es preciso que lo que está en reposo esté siempre en algo (algún lugar o condición) que sea lo mismo. Así pues, de lo que no es, no se puede decir que esté en reposo ni en movimiento.

## 163E-164A. *Un No-ente no puede tener ningún carácter*

Una vez más las conclusiones que se alcanzan aquí contrastan con las de la Hipótesis previa, donde vimos que de un ente inexistente se puede decir que *tiene* semejanza y desemejanza, desigualdad e igualdad, aunque no se pudiera afirmar que *es* semejante, etc. Ahora vemos que el no-ente no puede ni siquiera *tener* algún carácter, simplemente porque no hay ningún ente que lo pueda tener.

163E. Es más, nada de lo que es le puede pertenecer, pues
164. tener un carácter que *es* [202] implicaría que tiene ser. Por tanto, no tiene grandeza, pequeñez ni igualdad. Ni puede ser semejante o diferente, ni de sí mismo ni de los Otros.

Y si nada se relaciona con él, los Otros no son nada respecto a él, ni semejantes, ni desemejantes, ni iguales, ni diferentes.

El primer enunciado abarca estos dos: 1) que ningún carácter le puede *pertenecer a* un no-ente, y 2) que ninguna cosa puede tener algún carácter *en relación* a él —ser semejante *a* él, igual *a* él y así sucesivamente. Esto contrasta con el ente inexistente de la última Hipótesis del que podíamos decir que los Otros eran desemejantes o desiguales a él, aunque no pudiéramos afirmar que él *fuera* desemejante o desigual a ellos. Por su-

[202] ὄντος, que Burnet pone entre corchetes, se mantiene en Diès.

puesto, es igualmente imposible que algo mantenga como un no-ente cualquier tipo de relación que se exprese con el genitivo: luego, deberemos decir que no puede haber conocimiento *de* él.

164A-B. *Un No-ente no puede especificarse como algo distinto de otras cosas, ni mantener ningún tipo de relación con ellas, ni existir, ni ser objeto de conocimiento, ni sujeto de discurso*

En la Hipótesis V el ente inexistente se podía conocer o reconocer como algo distinto de otras cosas (160C) y podía mantener con estas diversas relaciones. Todo esto tiene que negarse del no-ente.

164A. Además, no podemos atribuir a «lo que no es» algo que es: no podemos decir que es «algo» o «esta cosa»; o que es tal y cual «de esto» o «de otro» o «a otro»; o que esté en algún tiempo, pasado, presente o futuro; o que hay algo «*de* él» [203] —cualquier conocimiento u opinión o percepción *de* él— o que *tenga* algo, ni siquiera un nombre con el que poder ser el sujeto de un discurso.

Por tanto, un Uno que no es no puede tener ningún tipo de carácter.

Estas son las consecuencias de dar a la expresión «no es» el sentido más completo posible. Son las mismas que las que vimos en la Hipótesis I cuando dimos al término «uno» su sentido más completo. En la primera Hipótesis llegábamos a un «Uno» que no podía tener ser en ningún sentido; no se podía decir que fuera «uno», ni podía ser objeto de conocimiento, ni tan sólo nombrarse. Enfrentándose a Parménides, las Hipótesis I y VI juntas demuestran que su Uno, que por ser puramente uno excluía de sí toda pluralidad, incluido el «ser», está exactamente en el mismo caso que el absoluto No-ser al que describió correctamente como algo que no puede nombrarse

[203] τὸ ἐκείνου ἢ τὸ ἐκείνῳ al principio de la frase puede entenderse como la negación del conocimiento *de* él y de un nombre que le pertenezca *a* él, como en el pasaje paralelo 142A.

ni pensarse, ni tampoco hablar de él. En el *Sofista* (237B y sigs.) el extranjero eleático confirma la descripción que se hace en esta Hipótesis del no-ente o lo totalmente irreal (τὸ μηδαμῶς ὄν) [tò medamôs ón]. Pero, tanto allí como aquí, se pone de relieve que «lo que no es» tiene otros sentidos además de lo no-ente.

## Hipótesis VII

Las dos Hipótesis que restan se ocupan de las consecuencias que tiene para los Otros la suposición negativa según la cual «no hay ningún Uno». El énfasis se pone, una vez más, en el término «uno». En las dos Hipótesis previas se ponía en las palabras «no es»: a partir de la noción de «uno», considerábamos qué es lo que sería cierto de él, si suponíamos 1) que era un ente, aunque inexistente, y 2) que ni siquiera era un ente. Ahora la atención se dirige hacia las cosas otras que el Uno, y consideraremos si tienen algún tipo de ser, en caso de que no haya ningún «Uno». Al cambiar el énfasis, necesariamente cambia también el significado de la suposición negativa. Ya no estamos suponiendo la ausencia de la existencia de algo que tiene unidad o la ausencia total incluso de «ser»; lo que estamos suponiendo es la ausencia de unidad de algún otro elemento que podría poseerla, pero que se concibe sin tenerla. Es esencial darse cuenta de que la suposición negativa que se hace aquí no es la misma que la de las Hipótesis V o VI.

Hay dos formas de suponer la ausencia de unidad: 1) podemos entender «si no hay ningún Uno» como «supóngase que no existe nada que pueda ser llamado "una cosa" (ἕν) [hén]». En este caso, podemos indagar si hay algo que sin ser «una cosa» pueda, no obstante, tener algún tipo de existencia. Esto es a lo que se llega en la Hipótesis presente. O bien 2) podemos entender que la misma suposición significa «supóngase que ninguna cosa tiene ser», entendiendo, a su vez, «ninguna cosa» como equivalente a «ningún ente». Si no hay ningún ente, no sólo no hay ningún Uno, sino que tampoco hay «Otros»; no hay nada en absoluto; y esa será la conclusión de la Hipótesis VIII. El propósito de estas dos últimas Hipótesis es distinguir estos dos significados de la suposición negativa. El segun-

do conduce a resultados puramente negativos y se corresponde, por ello, con la Hipótesis VI que nos había llevado a negar todo de un no-ente. Lo que carece de todo tipo de unidad será una negación tan pura como lo que carece de todo tipo de ser. Pero primero vamos a considerar el sentido menos drástico en que se puede concebir la ausencia de unidad. Vamos a suponer que «no existe nada que pueda ser llamado "una cosa"» y también que existen «Otros» que, aunque no sean «cosas unas», no son, por ello, una pura nada. Haremos ciertas afirmaciones positivas acerca de estos Otros.

¿Qué significa, entonces, esa «cosa una» cuya existencia niega nuestra suposición? La descripción que se hace de los Otros aclara esto. Los Otros son evidentemente esos elementos ilimitados en las cosas que ya hemos tenido ante nosotros en la Hipótesis III (158B y sigs.). Allí se nos dijo que la adición de la unidad a estos elementos ilimitados les aporta un límite que los distingue entre sí. La combinación de la unidad o límite con un ilimitado produce una cosa limitada (πεπερασμένον) [peperasménon]. Esto es lo que significa esa «cosa una» que ahora suponemos que no existe porque está ausente el factor de la unidad. Y cuando decimos que «una cosa» no existe, eso no significa, como en la Hipótesis V, que estemos considerando a algo como inexistente en contraste con otras cosas que pueden existir. Los Otros no son aquí otros *unos*. La suposición implica que no existe nada que pueda ser llamado «una cosa». No hay nada limitado en ningún sitio. La unidad está ausente y estamos considerando el segundo elemento de la «multitud ilimitada», que podía «llegar a adquirir la unidad» pero no la ha adquirido, tal como se describe en la Hipótesis III. La misma suposición se podría expresar diciendo que la unidad, entendiendo por tal el límite, no existe.

164B-C. *Si «no hay ningún Uno» significa que no existe ninguna cosa una, entonces los Otros sólo pueden ser otros entre sí*

La definición que se hace aquí de los Otros es distinta de la que se hizo al principio de la Hipótesis III (157B y sigs.). En esa Hipótesis positiva la unidad se suponía que estaba presente y que actuaba como límite. Consecuentemente, los Otros

eran una pluralidad limitada de unos, que no eran alguna cosa, sino otros unos. Ahora se nos dice que «otro» no significa «otro que alguna cosa», pues no hay ninguna cosa. Con todo, siguen siendo otros; por tanto, sólo pueden ser otros entre sí. Existe la otredad, la diversidad, la diferencia, pero no es la diferencia que subsiste entre dos cosas distintas, cada una de las cuales es una y limitada.

164B. Pasemos, pues, a la siguiente cuestión: si no hay ningún Uno, ¿qué ocurrirá con los Otros?

Obviamente, tiene que ser cierto que son otros; si no lo fueran, no podríamos estar hablando de los Otros. Y si estamos hablando de los Otros, estos tienen que ser
C. diferentes, ya que «otro» y «diferente» son dos nombres distintos para la misma cosa. Es más, decimos que algo es diferente u otro, respecto a algo que es diferente u otro respecto al primero. Luego los Otros han de tener algo respecto a lo cual ser otros. ¿Y qué puede ser? No el Uno, pues no hay ninguno. Deben ser, pues, otros respecto de los otros; esa es la única posibilidad que queda, si no pueden ser otros respecto a la nada.

¿A qué se refiere la expresión «otros respecto a los otros» (ἄλλα ἀλλήλων) [álla allélon]? El elemento ilimitado siempre es una díada, como lo grande-y-pequeño. De esta forma tiene dos componentes contrarios que son otros respecto a los otros. Lo más caliente y lo más frío forman un continuo ilimitado que no es homogéneo. En ausencia del elemento de la unidad, que fijaría un límite en alguna parte, sólo podemos decir que «lo más caliente» está más caliente que «lo más frío», «lo más grande» es mayor que «lo más pequeño», y así sucesivamente. En *Filebo* 24 se describe a los «ilimitados» en los mismos términos.

### 164C-D. *Los Otros diferirán entre sí como masas ilimitadas en multitud*

Si intentamos imaginar un continuo, como lo grande-y-pequeño, sin ningún límite externo ni interno, no habrá grados

cuantitativos definidos que sirvan como medidas o unidades. Ni habrá un punto fijo (llamado «lo igual») que tenga lo más grande a un lado y lo más pequeño al otro [204]. El continuo es infinitamente divisible y si se intenta concebir una parte de él que sea lo más pequeña posible, en el interior de esa parte se volverá a encontrar la dualidad de lo grande-y-pequeño, con lo cual, aquello que se creía que era uno. es todavía una pluralidad. Y al no haber unidad, no hay tampoco número, pues el número es una pluralidad definida de unidades. No hay nada, excepto multitudes indefinidas (πλήθη) que no se miden por ninguna unidad y sin límites definidos externos. El término «masa» o «bulto» (ὄγκος) [ógkos] también se utiliza, por no tener un término mejor con el que describir la cantidad donde no hay ninguna cantidad definida.

164C. Según esto, es preciso que difieran entre sí de mul-
titud en multitud, pues no pueden diferir como lo ha-
cen una cosa de otra, pues no hay ningún Uno (ninguna
cosa). Cada masa de ellos tiene que carecer de límite de
multitud [205]; si se toma lo que parece un mínimo, repen-
D. tinamente, como podría suceder en un sueño, lo que se
creía que era uno, aparece como muchos y lo que pare-
cía lo menor, se ve enorme en comparación con sus pe-
queñas fracciones. Esta es, pues, la forma en que los
Otros son otros respecto a los otros, siendo masas de
este tipo, si es que hay otros sin que haya ningún Uno.

### 164D-E. *Tales masas presentarán una apariencia de unidad y número*

Cuando imaginamos tales continuos, aunque no podemos decir que tengamos en mente dos cosas diferentes, cada una de las cuales es «una cosa» claramente separada de la otra, sin embargo hay diversidad: está la diferencia entre lo más grande y

[204] Cf. 161D.

[205] Cf. la descripción que se hace de los Otros (en el mismo sentido) como πλήθει ἄπειρα en la Hipótesis III, 158B. Como antes, la expresión es puramente negativa: no «infinitamente numeroso», puesto que no hay ningún número.

lo más pequeño, lo más caliente y lo más frío, etc. Parecerá, por tanto, que hay muchas cosas, cada una de las cuales es una, aunque su unicidad, si se la observa más atentamente, se disuelve en una multitud —multitud que no puede contarse ni numerarse, pues no hay ninguna unidad.

164D. Y habrá muchas masas de este tipo, cada una de las cuales parecerá una, sin serlo en realidad, si no hay ningún Uno. Y aparentemente tendrán número, puesto que parecen ser uno, aunque son muchos. Y algunos pare-
E. cerán pares y otros impares, pero esto es falso, si no hay ningún Uno.

¿En qué sentido hay «muchas masas de este tipo»? Si consideramos un continuo como lo caliente-y-frío, podemos decir que lo más caliente se sitúa en una dirección y lo más frío en la otra. Si podemos «tomar» de alguna parte lo que nos parece que es una «masa» (aunque realmente carece de límites cuantitativos definidos), también podremos tomar otra masa que se encuentre más hacia lo más caliente, y podríamos imaginarnos que habíamos cogido dos o tres veces de lo caliente. En ese caso, podríamos tener la ilusión del número par o impar.

### 164E-165A. *Habrá apariencia de grandeza, pequeñez e igualdad*

Pasamos de la apariencia de número a la apariencia de magnitud. No se puede obtener el número sumando unidad a unidad o mediante la multiplicación. Tampoco podemos llegar, mediante la división, a una parte indivisible que nos sirva como unidad. Las afirmaciones que se hacen aquí recuerdan la explicación del elemento ilimitado en abstracción de la unidad que se hizo en 158C.

164E. Además, tal como estamos diciendo, parecerá que entre ellos existe lo más pequeño; pero esto aparecerá
165. como una pluralidad que es grande en comparación con la pequeñez de cada uno de esa pluralidad. Y cada masa se imaginará igual a los múltiples pequeños, pues apa-

rentemente no podría pasar de lo más grande a lo más pequeño, sin que parezca alcanzar el estadio intermedio, que será una apariencia de igualdad [206].

## 165A-C. *Habrá apariencia de limitación e ilimitación*

En ausencia de la unidad, cualquier masa que tomemos no tendrá límites externos ni divisiones internas. Será ilimitada en extensión, así como infinitamente divisible.

165A. Y parecerá que cada masa tiene un límite en relación con otra masa. Con respecto a sí misma, no tiene principio, ni medio, ni final, puesto que siempre que fijemos el pensamiento en cualquier parte que tomemos como principio, medio o final, siempre aparecerá otro principio antes del principio, otro final más allá del final y en el interior del medio, otros que están más en el medio y son más pequeños, porque no podemos aprehender
B. ninguno de ellos como un «uno», ya que no hay ningún Uno. Luego, cualquier cosa en la que nos fijemos tiene que diluirse mediante la subdivisión; cualquier cosa que se capte siempre será una masa sin un Uno. Vista desde lejos y turbiamente, tal cosa parecerá una, pero si nos acercamos y la examinamos con más penetración
C. parecerá que cada una carece de límite de multitud por faltarle ese Uno que no existe.

De esta forma, si no hay ningún Uno, sino sólo cosas otras que el Uno, cada uno de estos Otros tiene que parecer ilimitado en multitud y limitado, uno y múltiple.

## 165C-E. *Habrá apariencia de semejanza y desemejanza y de todos los otros contrarios*

Al no cumplir la unidad con su función de límite, no es posible que exista ningún carácter definido que puedan poseer los

[206] Cf. 161D donde se dice que la igualdad es lo que está entre la grandeza y la pequeñez.

Otros. Lo único que puede haber es una apariencia perpetuamente disolvente de todos los caracteres que quedan.

165C. Y también parecerán semejantes y desemejantes. Ocurrirá lo que a un espectador que está sentado lejos, al cual los decorados de la escena le parecerán que son todos una sola cosa y que tienen el mismo carácter y
D. son semejantes. Pero, si se aproxima, parecerán múltiples y diferentes y esta apariencia de diferencia les hará diferentes de carácter y desemejantes entre sí. Así, estas masas tienen que parecer semejantes y desemejantes a ellas mismos y entre sí.

Es más, tienen que parecer lo mismo y diferentes unos de otros, en contacto y separados entre sí, en todo tipo de movimiento y en completo reposo, llegando a ser y dejando de ser y no llegando a ser ni dejando de ser, y así con todos los caracteres de este tipo que se podrían enumerar fácilmente. Todo esto se sigue si hay una
E. multiplicidad, pero no hay ningún Uno.

Esta Hipótesis describe evidentemente el elemento continuo ilimitado, según aparecerá si lo intentamos concebir (λαμβάνειν τῇ διανοίᾳ 165A) o imaginar sin el elemento de unidad o límite que ha de añadirse para que pueda existir «una cosa». Se trata de lo grande-y-pequeño o la díada indefinida; en número, el más-y-menos; en magnitud, lo mayor-y-menor, y así sucesivamente. Ya nos hemos topado con este elemento, no sólo en la Hipótesis III (158B y sigs.), donde se hace mención expresa de este factor, sino también en la Hipótesis IV, donde se suponía que existía la Unidad, pero que se mantenía completamente separada, sin comunicar su carácter a ninguna cosa. El resultado fue que no había ningún carácter definido que se pudiera atribuir a los Otros. Su existencia no se negaba por completo, pero por lo que respecta a los Otros la Unidad podría no haber existido. Por tanto, la situación de los Otros allí era la misma que la que nos encontramos en esta Hipótesis en la que no existe ninguna cosa porque la Unidad está completamente ausente. Lo que aquí se aporta es una descripción positiva del factor ilimitado.

No se hace ninguna referencia explícita a las cualidades sensibles, como lo caliente-y-frío, o agudo-y-grave, pero en el *Fi-*

*lebo* las encontramos descritas en términos similares y probablemente no nos equivocamos al incluirlas. Si damos esto por bueno, nuestro pasaje se puede ilustrar desde el *Timeo* (52D)[207], donde se lleva a cabo un esfuerzo análogo para visualizar el espacio y sus contenidos antes de que el Demiurgo introduzca el factor límite que «les proporciona una configuración diferenciable por medio de las figuras (geométricas) y los números». En esa condición caótica, el espacio no está vacío, sino lleno de las cualidades o «fuerzas» (δυνάμεις) [dynámeis] tales como lo caliente-y-frío, húmedo-y-seco, que se mueven desordenadamente sin principio de medida ni proporción. Toda la explicación parece implicar que estas cualidades o fuerzas opuestas no son meras afecciones «subjetivas» de nuestros órganos sensibles, cuyas únicas causas externas serían las porciones de espacio vacío divididas por las superficies planas que limitan las figuras de los cuatro cuerpos simples. Se las concibe llenando todo el espacio «antes» (y después) de la introducción del número y la figura geométrica, es decir, en abstracción de estos factores límites, pues lo ilimitado nunca existe en realidad separado del límite. Así, en nuestro pasaje, no existe ninguna cosa hasta que las «masas» ilimitadas se combinen con la unidad. Pero lo ilimitado no es un no-ente. El lenguaje nos obliga a usar el singular y el plural, siendo ambos inadecuados si no hay Uno ni pluralidad de unos; pero si permitimos eso, es posible concebir y describir imperfectamente el elemento ilimitado en abstracción.

Existe otra crítica contra la afirmación de Parménides según la cual únicamente su Ser Uno se podía concebir, nombrar o describir con verdad. Los opuestos de las cualidades sensibles se calificaron como apariencias absolutamente falsas y sin fundamento, debido a que contradecían los atributos del único ser real. La intención de Platón es negar que estos factores ilimitados sean enteramente inconcebibles e indescriptibles. No son no-entes, sino ese algo que *tiene* unidad cuando forma parte de «una cosa limitada». En el *Timeo* este algo figura entre los «movimientos y fuerzas» que permanecen cuando se abstrae el número y la figura geométrica de los cuerpos sensibles.

Además, esta explicación del factor ilimitado muestra claramente el contraste entre la concepción platónica de la mate-

[207] Cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 197 y sigs.

ria y la de los atomistas. Leucipo y Demócrito habían adoptado y modificado la teoría pitagórica original según la cual los cuerpos se componen de unidades indivisibles de magnitud muy pequeña. La palabra ὄγκος [ógkos] que aquí hemos traducido como «masa», se usa también a propósito del átomo de Demócrito y quizá haya sido también el término que utilizaron los pitagóricos para referirse a sus puntos-átomos [208]. Platón rechaza la noción según la cual el contenido limitado por la figura del átomo es una materia indivisible de «ser» inmutable sin cualidades perceptibles, excepto la dureza impenetrable. Prefiere aceptar la alternativa de la divisibilidad infinita. Las cualidades sensibles no se pueden tildar de meras «afecciones» de nuestros órganos sensibles; residen en la materia como «fuerzas» que pueden producir tales afecciones. Lejos de ser inmutable, la materia está en un flujo perpetuo; de hecho, el *Teeteto* (156C) dice que las causas externas de la percepción son en realidad «movimientos lentos sin cambio de lugar».

Esta Hipótesis también se puede entender como una refutación del argumento de Zenón según el cual no puede existir una pluralidad de cosas, porque una pluralidad se compone de unidades y la concepción de una unidad es autocontradictoria; por tanto, no existe la unidad o «una cosa» (ἕν). El argumento sin duda se dirigía contra el punto-unidad-átomo de los pitagóricos [209]. Platón replica que, incluso si no hubiera ninguna cosa en la existencia, la pluralidad sería concebible como multitud ilimitada sin un Uno.

## Hipótesis VIII

La Hipótesis final se relaciona con la anterior de la misma forma que la Hipótesis VI (sobre el no-este) se relacionaba con la Hipótesis V (sobre el ente inexistente). Cuando había mos-

[208] D. L., IX, 44, λείων καὶ περιφερῶν ὄγκων Ar., *Física* 239b, 33 (el argumento de Zenón sobre el Estadio), τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ' ἴσους.

[209] Eudemo ap. Simplic., *Física* 99, 7 y sigs., «Zenón eliminó al Uno (τὸ ἕν), pues entendía que el Uno era el punto». «Intentó mostrar que las cosas no pueden ser una pluralidad, porque no puede existir ningún Uno entre las cosas y la pluralidad es una pluralidad de unidades (πλῆθος ἑνάδων).»

trado lo mucho que se podía decir acerca de «un ente que no existe», Platón reforzó su posición despojando a este ente inexistente del último jirón de «ser», de forma que se convertía en un no-ente, acerca del cual nada podía ser dicho. De forma similar, Platón acaba de describir en la Hipótesis previa el elemento ilimitado en cualquier «cosa una» imaginada en abstracción de la unidad o límite sin la que no puede existir en realidad. En esta Hipótesis VIII vamos a suponer la total abolición de todas y cada una de las «cosas unas», y eso significa la total abolición de sus dos elementos. No queda nada. El significado de la suposición negativa se altera también. En la Hipótesis anterior, el significado era el siguiente: «Si no existe ninguna "cosa una" (esto es, ninguna cosa limitada)». Ahora significa: «Si no hay nada que sea "un ente"». Esto se verá en la conclusión de la Hipótesis.

165E. *Si «no hay ningún Uno» significa «no hay nada que sea un ente», los Otros no serán uno ni muchos, sino nada*

Si lo que ahora se supone es que no hay nada que sea «un ente», eso significa que no hay nada que posea ese «ser» que ha de pertenecer al sujeto de cualquier enunciado significativo. Las consecuencias para los Otros se pueden extraer rápidamente. La primera es que los Otros no pueden ser un ente ni varios entes-unos. Ni siquiera pueden ser lo que eran en la Hipótesis previa, multitudes ilimitadas, pues tales multitudes pueden concebirse, aunque de una forma no del todo perfecta, y se puede decir algo sobre ellas, si se realiza un esfuerzo de abstracción. En esa medida tenían ser y, en combinación con el límite, existían en la realidad. Pero ahora ha desaparecido el último resto de ser y no queda nada en absoluto. «Ninguna cosa» (οὐδέν) [oudén] significa ahora, no «algo que no es una cosa, pero tiene cierto ser», sino «no-ente».

165E. Volvamos por última vez al inicio y preguntémonos: Si no hay ningún Uno, sino sólo cosas otras que uno, ¿qué consecuencias se seguirán?

Los Otros no serán uno, ni tampoco muchos, pues si fueran muchos, habría algún uno entre ellos, y si nin-

guno de ellos es uno, ninguno de ellos será uno ni tampoco muchos. Pero entre ellos no hay ningún uno; luego los Otros no son uno ni muchos.

Platón adopta aquí la forma del argumento de Zenón que demuestra que las cosas no pueden ser muchas, porque «no hay ningún uno entre ellas» y una pluralidad tiene que serlo de unos [210]. La diferencia estriba en que el uno al que atacaba Zenón era el átomo-punto-unidad de los pitagóricos, mientras que Platón está suponiendo la ausencia de cualquier cosa que pueda llamarse «una cosa» o «un ente», lo cual trae consigo la abolición de una pluralidad de «cosas unas» así como de la multitud indefinida de la última Hipótesis.

165E-166C. *Los Otros no pueden ni siquiera parecer uno o muchos ni teniendo un carácter. No hay nada que tenga ser*

Si no existe nada que sea un ente, no hay nada de lo que pueda haber una apariencia o noción en nuestras mentes. Luego, los Otros no pueden tener una apariencia de ser un ente o muchos entes o de tener cualquier carácter, pues cualquier carácter tiene que ser un ente, y no hay tal cosa.

166A. Ni parecen uno o muchos, pues los Otros no pueden tener conexión en ningún sentido ni de ninguna manera con un no-ente, ni puede estar presente en ellos ningún elemento de un no-ente, puesto que un no-ente carece de elementos. Consecuentemente, en los Otros no se puede hallar ni la apariencia ni la opinión (δόξα) [dóxa] de lo que no tiene ser, ni puede considerarse ninguna noción de lo que no tiene ser como aplicada a los Otros [211]. Luego, si no hay ningún Uno, ninguno de los

[210] Eudemo ap. Simplic., *Física* 99, 7 y sigs. Zenón intentó demostrar ὅτι μὴ οἷόν τε τὰ ὄντα πολλὰ εἶναι τῷ μηδὲν εἶναι ἐν τοῖς οὖσιν ἕν. Cf. 165E, 5, οὐδὲ μὴν πολλά γε· ἓν γὰρ πολλοῖς οὖσιν ἐνείη ἂν καὶ ἕν.

[211] ἐπὶ τῶν ἄλλων Waddell y Diès mantienen el ὑπὸ del MS.: *conçue par les Autres* (Diès). Pero en ninguna parte hay la más mínima insinuación acerca de que los Otros puedan concebir algo.

B. Otros puede ni siquiera imaginarse como uno, ni múltiple, pues no se puede imaginar un multiplicidad sin un Uno.

Por tanto, si no hay ningún Uno, los Otros no son, ni puede imaginarse que sean, uno o muchos.

La afirmación «no se puede imaginar una multiplicidad sin un Uno» parece contradecir la Hipótesis previa, en la que intentamos imaginar una multitud sin la unidad. Pero el enunciado se refiere a los caracteres (tales como «uno» o «múltiple»), que aparecían en nuestra imaginación como si pertenecieran a lo ilimitado en abstracción. Estos caracteres se concibieron como si de hecho tuvieran ser y fueran cada uno «un Uno» (un ente), aunque no pertenecían en realidad al factor ilimitado aislado. Pero ahora estos mismos caracteres han quedado abolidos y no puede haber apariencia ni opinión sobre ellos en nada ni los podemos siquiera imaginar en nuestras mentes.

166B. Y si no hay ningún Uno, los Otros no pueden ser ni aparecer semejantes o desemejantes, lo mismo o diferenes, en contacto o separados y así sucesivamente con todos los otros caracteres que acabamos de decir que parecen tener.

C. Así, en suma, podemos concluir: si no hay ningún Uno, no hay nada en absoluto.

Igual que antes, la intención de este último par de Hipótesis es poner de relieve una ambigüedad que a Parménides se le escapó. Lo que no es «una cosa» puede ser un no-ente, y en ese caso se acepta su doctrina según la cual no se puede decir nada sobre ello (Hipótesis VIII). Pero lo que no es la cosa una o el Ser Uno del que hablaba, sí puede ser un elemento que en sí mismo carece de unidad pero se combina con el factor de la unidad para constituir el Ser Uno (Hipótesis VII). Y cuando describía su Ser Uno como una esfera limitada extendida en el espacio, de hecho estaba dando por supuesto que contenía, además de su unidad o límite, lo grande-y-pequeño o lo ilimitado. Fue porque Parménides rechazó reconocer este factor ilimitado y lo confundió con el absoluto no-ser o lo completamente irreal (τὸ μηδαμῶς ὄν) por lo que fue incapaz de aportar al-

guna base para un mundo de apariencias que estuviera entre lo perfectamente real e inteligible y el puro no-ente. Pero no nos podemos librar de las apariencias simplemente diciendo que son falsas o ilusorias; las apariencias permanecen y tiene que haber algo que las produzca —algo que puede no ser el objeto perfectamente real del pensamiento y conocimiento racional, pero que tiene que poseer algún tipo de ser, y no puede ser la mera nada.

El *Teeteto* (157E y sigs.) argumentará que incluso los errores de los sentidos, las imágenes de los sueños y las alucinaciones producidas por alguna enfermedad no se pueden ignorar alegremente: no se puede negar que el soñador o el enfermo ha tenido la experiencia que ha tenido. El *Sofista* (236B) mantiene la necesidad de reconocer, entre el Ser perfectamente real de Parménides y el no-ente, un mundo de *eidola* que tiene algún tipo de existencia (ὄν πως) [ón pos] y aporta una teoría que salva a la creencia y juicio falsos de la acusación eleática según la cual la creencia falsa no puede tener objeto y el juicio falso carece de significado, porque no hay nada a lo que se puedan referir (259D y sigs.). En el *Timeo* las imágenes de la realidad que aparecen en el universo físico poseen un «receptáculo», un espacio, un factor dado último, dentro del cual el elemento ilimitado aparece como un caos de «movimientos y fuerzas» desordenados. Este elemento puede ser irracional, pero Parménides se equivocó al negarle la existencia sobre la base de que su existencia no se puede deducir de la concepción de un Ser Uno.

## 166C. *Conclusión aparente de todas las hipótesis*

166C. A esto podemos añadirle la siguiente conclusión: parece que, haya o no un Uno, tanto el Uno como los Otros son y no son, parecen y no parecen ser, todas las cosas de todas las maneras, con respecto a ellos mismos y en sus relaciones mutuas.

Que esta conclusión es meramente aparente es algo evidente para cualquier lector que considere aceptables, en mayor o menor grado, los principios de la interpretación que hemos venido siguiendo hasta aquí, por muchos errores de detalle que se hayan deslizado. Creo que es evidente que es tarea del es-

tudiante descubrir por sí mismo las ambigüedades de las Hipótesis y las falacias formales de las deducciones. Esta estrategia no es nueva en Platón. En algunos de los primeros diálogos *(Laques, Cármides, Eutifrón* y *Lisias)* la conclusión que se ha de aceptar está oculta, para obligar al lector a que la descubra mediante un estudio cuidadoso. Se indica discretamente antes del final de la conversación y a continuación se expone un argumento que parece ponerla en duda, aunque esta impresión desaparece si se considera atentamente lo que prueba en realidad el argumento. La conclusión aparente es una confesión de no haber alcanzado ningún resultado. Esta estrategia también se emplea en el *Menón,* en el que la definición socrática de la virtud como conocimiento se alcanza a mitad de camino (89A) y sin embargo la conversación termina diciendo que nunca estaremos seguros de cómo se adquiere la virtud hasta que sepamos qué es la virtud. El ocultamiento se hace de una manera tan astuta que muchos lectores del *Menón* no se percatan de que ya hemos visto lo que era la virtud y que podemos inferir cómo se adquiere reflexionando sobre las diferencias que existen entre la enseñanza en sentido ordinario y la reminiscencia. En todos estos casos el objetivo de Platón es compelir al lector a pensar, y mucho, por sí mismo, en vez de presentarle las conclusiones que podría aceptar indolentemente sin hacerlas de verdad suyas. Si no realiza este esfuerzo, al menos habrá obtenido la conciencia de su propia ignorancia.

El diálogo termina aquí abruptamente. Sería, obviamente, bastante difícil que Parménides, Zenón y Sócrates continuaran su conversación y discutieran la relevancia que tiene este océano de argumentos para las cuestiones que se plantearon al principio. El estudiante tiene que estudiar estas materias por sí mismo. Si así lo hace, descubrirá que hay muchas cosas que sirven para aclarar los últimos diálogos: el *Teeteto,* el *Sofista,* el *Político* y el *Filebo.* Los frutos del ejercicio dialéctico acerca de los distintos sentidos en que se usan los términos «ser» y «uno» se encuentran en muchas de las páginas de Aristóteles.

El comentario puede haber prestado demasiada atención a esta ambigüedad de los términos. La distinción moderna entre lógica y metafísica no se encuentra en Platón. No se puede pasar por alto que, particularmente en la Hipótesis II, ha restaurado, aunque modificándola, la «evolución» pitagórica a partir del Uno, pasando por la unión del Límite y lo Ilimitado en los

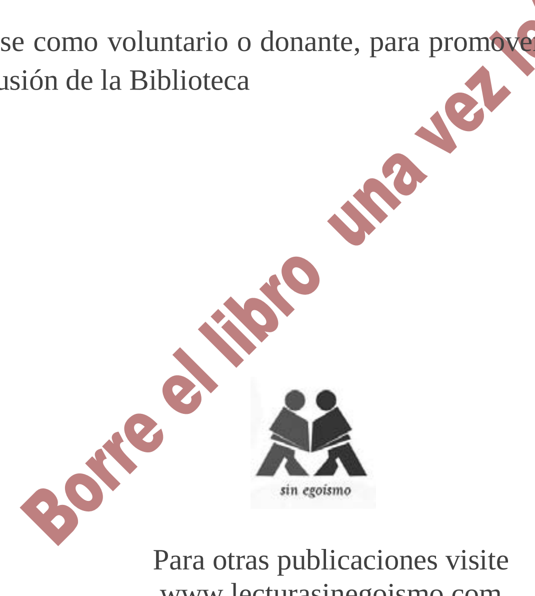
números y las figuras geométricas, hasta las cosas sensibles con su forma limitadora y su materia ilimitada. De esta manera, ha establecido, en líneas generales, los fundamentos de la ontología que late bajo la totalidad de los diálogos del último período. Además, ha indicado lo que deseaba y lo que no deseaba aceptar de su gran precursor, Parménides.

# Índice analítico

**NOTA FINAL**

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca




Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3436

Los libros de F. M. Cornford (1874-1943) sobre la filosofía griega forman ya parte de los estudios clásicos sobre la materia. El texto que ahora ofrecemos en traducción castellana es una de sus lecturas más celebradas y más rigurosas. El *Parménides* platónico es obra que rompe con los diálogos medios o de madurez, que debate críticamente la teoría de las Formas, y enlaza con los llamados diálogos tardíos. El comentario de Cornford pertenece ya a ese debate platónico, indica el camino del pensamiento de Platón haciéndose el mismo pensamiento, aclarando, sin banalizarla, su rigurosa dificultad.